Derde Jaarboek ANARCHISME



DE AS 116

de AS

anarchistisch tijdschrift

Vier en twintigste jaargang, nr. 116, najaar 1996.
De AS verschijnt vier maal per jaar en is een uitgave van Stichting De AS, Moerkapelle.
ISSN-nummer 0920-3257.
Bestelling: door storting op postgiro 4460315 van de AS te Moerkapelle.
Jaarabonnement: ƒ30,-; buiten Benelux ƒ35,-
Druk: Macula, Boskoop.
Zetwerk: Stichting Rode Emma, Amsterdam.
Adreswijzigingen: bij voorkeur per briefkaart, of per giro (verbeter het adres op de kaart) graag met vermelding van de postcode.
Reklamering: met vermelding van de laatste betaaldatum, als aangegeven in uw giro-administratie.
Nieuwe abonnementen: gaan in met het eerste nummer van de jaargang, tenzij anders aangegeven bij bestelling. Zonder opzegging worden abonnementen verlengd.
Redactie-adres: postbus 35061, 3005 DB Rotterdam.
Administratie-adres: postbus 43, 2750 AA Moerkapelle.
Redactie: Marius de Geus, Thom Holterman, Rudolf de Jong,
Jaap van der Laan, Wim de Lobel, Bas Moreel, Hans Ramaer.
Verder werkten mee: Pietro Adamo, André Bons, Cees Bronsveld, Ferd van der Bruggen, Ton Geurtsen, Roger Jacobs, André de Raaij, Siebe Thissen, Jan Vis, Dick de Winter.
Publikatie van een bijdrage impliceert niet dat daarin of daardoor redactionele standpunten worden weergegeven.

REDACTIONEEL

In dit Derde Jaarboek Anarchisme treft de lezer een grote verscheidenheid aan bijdragen aan. Minder dan in de vorige jaarboeken ligt de nadruk op strikt historische onderwerpen, hoewel we menen dat het verder in kaart brengen van de geschiedenis van het anarchisme van invloed kan zijn op hedendaagse standpuntbepalingen inzake maatschappelijke ontwikkelingen. Bovendien is door het verdwijnen van het Bulletin Nederlandse Arbeidersbeweging de mogelijkheid afgenomen om over min of meer specialistische onderwerpen te publiceren, zodat het jaarboek mogelijk op dat vlak (deels) in een leemte voorziet.
Naast artikelen van meer algemene - en indirect ook actuele - aard bevat het jaarboek nogal wat biografisch getinte artikelen. Daarmee sluit het aan bij de huidige trend van toenemende belangstelling voor de (auto)biografie. Zo is er aandacht voor Simon Radius, de een jaar terug overleden onderwijs- en opvoedingskenner die vanaf de oprichting redacteur van De AS was. Van hem herdrukken we tevens een artikel waarin hij zijn opvattingen kort en bondig samenvatte. Verder wordt gewezen op twee eveneens onlangs overleden libertairen die weinig in de anarchistische schijnwerper hebben gestaan: de Fransman Jacques Ellul en de Surinaamse Nederlander Albert Helman (Lou Lichtveld). En ook kunnen de artikelen over Aldous Huxley en Paul Goodman als biografische bijdragen worden beschouwd.
Tot slot: in het vorige jaarboek kozen we als motto Paul Goodmans 'Growing up absurd'; ditmaal is het motto een uitspraak van Herbert Read (in Anarchy and Order): "The object of anarchism is to extend the principle of equity..." (p. 48).

ANARCHISME, LIBERALISME EN COMMUNITARISME

Over spreiding en beperking van bevoegdheden

Thom Holterman*

'Heb ik dat niet al eens eerder gehoord?' Die vraag kwam bij me op toen ik mij met het actuele debat tussen liberalen en communitaristen (gemeenschapsdenkers) ging bezighouden. Wordt hier nu wel of niet iets oorspronkelijks gedebiteerd of borduurt het voort op anarchistische noties van ten minste een eeuw oud?
In deze beschouwing maak ik aannemelijk dat het laatste het geval is. Daarvoor ga ik eerst in op die anarchistische noties en op enkele misverstanden die dienaangaande bestaan. De uitkomsten daarvan verbind ik met het idee over spreiding en beperking van bevoegdheden. Dat vormt dan de achtergrond voor de behandeling van een aantal relevante aspecten van het hierboven bedoelde 'debat'. Tenslotte zijn dan de volgende vragen te beantwoorden: (1) gaan anarchistische noties vooraf aan het actuele debat? en (2) indien zo, wordt het anarchisme er dan wellicht door voorbij gestreefd?

Het anarchisme bestaat uit vele facetten en komt in uiteenlopende varianten voor. *Bestaat?* Volgens P. Frissen, bestuurskundige in Tilburg, bestaat het anarchisme, want: "Ik hoef maar op het Internet te wijzen om duidelijk te maken dat het anarchisme (eindelijk) bestaat" (Opiniepagina, *De Volkskrant*, 4 maart 1996). In veel gevallen is het zo dat één van de facetten of varianten wordt overbelicht.
Een ieder kent het anarchisme als een vrijheidsstreven. Mensen willen daar nog sympathiek tegenover staan. Maar vervolgens menen zij dat dit vrijheidsstreven tot ordeloosheid, wanorde, bandeloosheid ('anarchie') moet of zal leiden. Anarchie als chaos krijgt zo zijn slechte naam. Dit denkbeeld is des te opmerkelijker daar de klassieke anarchisten Proudhon, Bakoenin en Kropotkin 'orde-denkers' zijn, te beginnen bij Proudhon. Is dat niet wat tegenstrijdig? Proudhon vond van niet. In zijn eerste grote publikatie laat hij tegen het eind daarvan weten: "omdat ik een vriend van de orde ben, daarom ben ik anarchist" (1840: p. 296).
Wat ik hier wil benadrukken is het volgende. Een ieder is vrij om zijn of haar anarchisme-opvatting te huldigen. Wie dat echter doet met een beroep op de klassieke anarchisten, heeft te aanvaarden dat zij orde-denkers waren. Zij verwierpen welis-

---

* Met dank aan T. de Jong en B. van Velde voor hun kritisch commentaar op een eerdere versie van deze beschouwing.

waar *opgelegde* orde, maar zij verzetten zich niet tegen geïnternaliseerde, zelf-gekozen of onvermijdelijk orde. Met betrekking tot dat laatste is het de gemeenschap of een door die gemeenschap gekozen vertegenwoordigend orgaan, die uitmaakt wat onvermijdelijk is. In dat licht bezien is een bepaalde anarchisme-angst onbegrijpelijk. We treffen die onder meer bij Van Stokkom aan.

Van Stokkom (1991: p. 153-154) betoogt in een debat over burgerschap dat dit begrip mede verwijst naar een vrijwillige plichtscultuur. Volgens hem bestaat het burgerschap in het perspectief van een dergelijke cultuur uit de *mogelijkheid* en het *vermogen* om neen te zeggen tegen onverantwoorde, onrechtvaardige of anderszins onwenselijke ontwikkelingen in de maatschappij. Hij juicht dat toe. Het neen zeggen kan tot uitdrukking komen onder meer in *exit* en *voice.*

Exit wil zeggen dat burgers boycots kunnen organiseren die bijvoorbeeld gericht zijn tegen bedrijven die vervuilen of schadelijke produkten op de markt brengen. Voice staat voor het verschijnsel dat burgers firma's en overheidsinstanties in de publieke opinie kunnen belonen om hun schone of kwaliteitsvolle produkten. Daarentegen kan de publieke reputatie van instellingen schade worden toegebracht als zij onwillig zijn hun boeken te openen, hun produkten aan te passen of hun onwenselijke activiteiten te staken, zo gaat Van Stokkom verder. Maar nu lijkt Van Stokkom te schrikken van hetgeen hij zegt. Want hij laat volgen: "Leiden deze vormen van publieke actie niet tot anarchisme?". Nee zegt hij, want de eisen worden voortdurend getoetst aan het publieke forum. Burgers erkennen publiek gezag, dat wil zeggen - aldus Van Stokkom - gezag dat argumentatief overtuigt. Waarom denkt Van Stokkom nu dat hij niet over 'anarchisme' spreekt? Met welk idee omtrent anarchisme loopt hij rond om dat te ontkennen? Anarchisten zijn er kennelijk niet in zijn geslaagd om het anarchisme zo over het voetlicht te krijgen, dat toetsing van maatschappelijke actie aan het publieke forum daarmee voor verenigbaar wordt gehouden.

Het kan natuurlijk zijn dat menig anarchist zich niet in zo'n kijk op het maatschappelijk handelen kan vinden. Maar dan zal hij zich bij het doen van een beroep op Proudhon toch moeten realiseren dat deze een grote federatie van maatschappijen voor ogen stond, die verenigd zouden zijn in een democratische, sociale republiek. Het bekleden van functies daarin diende te geschieden door middel van verkiezingen. Regelgeving zou plaatsvinden via reglementen die alleen golden als ze door de leden waren goedgekeurd. In die maatschappijen zou er in arbeidersproductieassociaties worden gewerkt. Maar er is meer.

Arbeidersproductieassociaties dienden af te zien van monopolievorming. Het doel was ongetwijfeld het tegengaan van machtsvorming en het blokkeren van het misbruik maken van een machtspositie (wat nu zelfs in het EG-Verdrag geregeld is; art. 88 en 89). Hier komen we een uitwerking van het idee van beperking van bevoegdheid tegen. Om een en ander te kunnen controleren moesten naar de opvat-

ting van Proudhon, de associaties hun boekhouding en archieven voor de maatschappij openstellen. Daarmee kreeg de maatschappij het recht op toezicht. Tevens had de maatschappij als sanctie de mogelijkheid om die associaties te ontbinden. Proudhon heeft zich in dit verband niet uitgelaten over de vraag wat dan precies die controlerende instantie was en wie de ontbindingssanctie kon toepassen. Dat het een *gekozen* instantie zal zijn, die in overeenstemming met de uitkomsten van een debat in een publiek forum moet handelen, dat lijkt voor zich te spreken (Proudhon samengevat bij Guérin/Holterman, 1979: p. 32-33). Zoveel is duidelijk: Proudhon is niet bruikbaar als referentie voor een onvoorwaardelijke verwerping van orde, regelgeving en sanctievorming.

Deze stand van zaken maakt niet alleen elk beroep op maar ook elke afwijzing van anarchisme kwestieus, want wat wordt er als anarchisme afgewezen? Wat zien we bijvoorbeeld bij de gemeenschapsdenker Ch. Taylor gebeuren? Hij betoogt in een van zijn teksten het volgende. Het vrije individu kan alleen zijn identiteit handhaven binnen een maatschappij en cultuur van een bepaalde soort. Het moet betrokken zijn bij de vorm van de maatschappij en cultuur als geheel. Het kan niet alleen belangstelling hebben voor zijn eigen individuele keuzen (en de gevormde associaties door die keuzen ontstaan) en daarbij het geheel, waarin zulke keuzen effecten hebben, verwaarlozen. In dit beeld zou een anarchistische maatschappij voor Taylor een bruikbaar alternatief opleveren - als die verwaarlozing van de effecten niet aan zo'n maatschappij inherent zou zijn. Maar hoe komt hij erbij dat dit eraan inherent is? Dat komt omdat hij anarchisme samen laat vallen met het libertaristisch-anarchistische model van de Amerikaan R. Nozick. Taylor ziet daarmee over het hoofd dat er naast het door hem afgewezen model ook bijvoorbeeld een sociaal-anarchistisch model bestaat (voor de term 'sociaal anarchisme' zie de Italiaanse anarchist G. Baldelli, 1971).

Gelet op dat laatste model is het mogelijk om met Taylor van mening te zijn, dat de identiteit van het individu steeds deels gedefinieerd is in gesprek met anderen. De identiteit van het autonome, zelfbeschikkende individu heeft een sociale context nodig (Taylor, 1992: p. 46-49). Een dergelijk sociaal-anarchisme spoort met opvattingen zoals die ook bij de klassieke anarchisten te vinden zijn.

Hier gaat het er niet om Taylor een verwijt te maken. Als gemeenschapsdenker is hij immers mede in een discussie verwikkeld met auteurs wier opvattingen hij verwerpt (zoals die van Nozick). Veeleer moet het sociaal-anarchisten te denken geven dat zij er niet in zijn geslaagd hun denkbeelden adequaat te verspreiden, want slechts sporadisch komt men een (h)erkenning van denkbeelden uit het sociaal-anarchisme tegen. Zo vindt men bijvoorbeeld bij Meehan (1993: p. 9, 159) de expliciete verwijzing naar Proudhon, vanwege diens specifieke federalisme-opvatting, wanneer door Meehan het idee van het Europa van de regio's ter sprake wordt gebracht. Die federalisme-opvatting klinkt sterk door in het model van politieke or-

ganisatie zoals Bakoenin dat schreef. Als er zoveel momenten van mogelijke herkenning zijn, waar komt dan toch die afwijzing van en aversie tegen het anar- chisme vandaan?

Anti-etatisme

De grond voor het afwijzen van of de aversie tegen het anarchisme zou wel eens terug te voeren kunnen zijn tot een misverstand, dat met het idee van het radicale anti-etatisme in het leven is geroepen. Anti-etatisme is een kenmerk van anarchisme. Het heeft daarop echter geen alleenrecht. Zo komt er ook een republikeins anti-etatisme voor, onder meer vertolkt door de negentiende eeuwse, Franse politiek-filosoof Alexis De Tocqueville. In de uitwerking die hij daaraan gaf, werd centralisatie van politieke macht verworpen en werden als remedie tegen die macht nieuwe associaties van burgers aanbevolen. Doel was een nieuwe balans te vinden tussen de beginselen van de rechtsstaat en zelfbestuur, aldus de samenvatting die De Haan van deze denkbeelden geeft (1993: p. 43). Dus wèl een anti-etatistische opvatting, maar tegelijk wordt een opvatting gehuldigd die constructief is te noemen. Het gaat dan om een politieke organisatie met een sterke spreiding van overheidsbevoegdheden. Dit anti-etatisme hoeft dus niet op wanorde uit te lopen, zo is de impliciete suggestie. Ligt dat anders met betrekking tot het radicale anti-etatisme?
Het radicale anti-etatisme wijst zonder enige nuancering 'de staat' af. De teksten van klassieke anarchisten en hun opvolgers leveren vindplaatsen te over om die gedachte te bevestigen. Toch zijn vaak in die zelfde teksten eveneens constructieve voorstellen geformuleerd met het oog op een *andere* politieke organisatie. Het is ook vanzelfsprekend dat men niet in een uitsluitend anti-etatisme kan blijven hangen. Er moeten constructieve oplossingen bedacht worden voor maatschappelijke problemen die te voorzien zijn.
Wie even nadenkt, begrijpt dat een enigszins omvangrijke samenleving - en daarvan is al sprake als het inwonertal in een dorp de duizend personen overschrijdt - niet zonder organisatie kan bestaan. Evenmin zal men voor het behoorlijk reilen en zeilen van die organisatie het zonder enige vorm van dwang kunnen stellen. Daarbij denk ik niet aan te verwerpen dwangmiddelen, zoals door Bakoenin voorgesteld in de vorm van uiterste middel (aan het lot over laten, uitstoting of vogelvrijverklaring van iemand; GW, Bd. 3: p. 12 en 13), want ook humane vormen van drang en dwang zijn mogelijk. Het is niet moeilijk daarvoor in teksten van de genoemde klassieke anarchisten en hun opvolgers vindplaatsen aan te geven. Mijn boek *Recht en politieke organisatie* (1986) gaat daar voor een groot deel over. Elders in dit jaarboek wordt aandacht besteed aan het probleem van gedragsregulatie waaraan vormen van dwang niet vreemd zijn (zie de samenvatting van de tekst van D. Hartley). Ondanks het voorgaande valt niet te ontkennen dat het radicale anti-etatisme de beeldvorming van mensen in negatieve zin heeft bepaald. Ten on-

rechte heeft er echter een vereenzelviging van 'het anarchisme' met het radicale anti-etatisme plaats gevonden. Dat blijkt wanneer we het anarchisme vanuit het perspectief van de spreiding en beperking van bevoegdheden bekijken.

Ook in een anarchistische maatschappij zullen door publieke organen taken worden verricht. Dit zal publieke organisatie mee brengen. Anarchisten hebben over de vraag wat de meest wenselijke organisatie daarvan is uitgebreid met elkaar gedebatteerd. Dat deden zij veelal in de vorm van schetsmatige opzetten die vol met 'structuuraanwijzingen' of wel organisatieprincipes zaten. Een aantal daarvan betreft de spreiding en beperking van de bevoegdheden van publieke organen. Enkele van de hier relevante structuuraanwijzingen zijn:

I pluralisme in de orgaanvorming, zoals: het principe van de verscheidenheid, het principe van de spreiding van wetgeving in overeenkomsten en het principe van de spreiding van centra;

II distributie van verantwoordelijkheid, zoals: het principe van de opdeling van macht (niet een éénhoofdige leiding maar een meerhoofdige) en het principe van de spreiding van macht (spreiding naar functies bijvoorbeeld).

De spreiding van bevoegdheden van publieke organen ('overheidsbevoegdheden' zeggen juristen) kan zowel in horizontale als in verticale zin gebeuren. In horizontale zin komt de spreiding bijvoorbeeld voor als men wetgevende bevoegdheden organisatorisch losmaakt van uitvoerende bevoegdheden. Het algemeen bestuur - een parlement - houdt zich met regelgeving bezig en het dagelijks bestuur met de uitvoering van het geregelde. De horizontale spreiding kan uiteraard meerdere functies betreffen dan de twee genoemde. Zo onderscheidde M. Markovic (1976), indertijd een van de kritische Joegoslavische filosofen, zeven functies.

Die regelgeving legaliseert niet alleen de uitvoering, maar ze werkt tevens als een beperking van de bevoegdheid van het dagelijks bestuur. Er is sprake van een normgebondenheid van het bestuur. Als het bestuur zijn bevoegdheid overschrijdt, kan het worden teruggefloten. Het terugfluiten van het dagelijks bestuur kan door de (onafhankelijke) rechter geschieden. Daarin ligt eveneens een beperking van de bevoegdheid. Afhankelijk van hoe een en ander is geregeld, kan het terugfluiten ook door een ander bestuursorgaan gebeuren (de gemeente door de provincie bijvoorbeeld).

Dit laatste sluit aan bij de spreiding van bevoegdheden in verticale zin. Daarbij is te denken aan het instellen van verschillende decentrale bestuurslagen, zoals de lokale, provinciale en nationale bestuurslaag. Wie dit naar een van beneden-naar-boven gericht model doet (bottom-up model), richt daarmee een (con-)federaal stelsel in. Gelet op de huidige communicatie-technieken zou nu wellicht voor een de-territorialisering worden gepleit. De technologie, waar de bestuurskundige Frissen zijn hoop op heeft gevestigd, maakt naar zijn inzicht in ieder geval allerlei tijd- en ruimtelijke belemmeringen achterhaald (Frissen, 1996).

Het zijn vooral staatsrechtjuristen die over spreiding en beperking van bevoegdheden nadenken en daarover spreken in termen van 'constitutionalisme'. Anarchisten houden zich met spreiding en beperking van bevoegdheden bezig, zonder daarbij die term te gebruiken. Kan ik deze bewering wat de anarchisten aangaat waarmaken? Laten we daarvoor eens naar het politiek model van Bakoenin kijken.

Evenals bij de communitaristen vindt de verkondiging van ideeën door anarchisten mede plaats via een lopend debat. Een relevant voorbeeld daarvan is aan Bakoenin te ontlenen. In een brief van Bakoenin die in het Parijse tijdschrift *La Démocratie* wordt gepubliceerd (april 1868), zegt hij zich aan te sluiten bij het decentralisatieprogramma van de redacteur van dat tijdschrift. Daarbij levert hij onderwijl een pleidooi voor het door hemzelf voorgestane ontwerp van politieke organisatie, waarvan de gemeentelijke autonomie de basis vormt. Tegelijk wijst hij het politiek model van de Italiaanse democraat Mazzini af.
De laatste ging ook uit van autonome gemeenten, maar daarnaast zou een sterk gecentraliseerde staat blijven bestaan. In de ogen van Bakoenin is in dat geval de autonomie van de gemeente geen cent waard. Die wordt door de centralistische staat weggedrukt. Macht moet worden opgedeeld, gespreid, op welke gedachte het idee van de decentralisatie is geënt. En daarom moet ook tussen de autonome gemeenten en het grotere verband juist de autonome provincie worden geplaatst, zo opponeert Bakoenin tegen de ideeën van Mazzini (GW, Bd. 3: p. 73-77).
Het is bepaald interessant om de hedendaagse socioloog A. Zijderveld eenzelfde pleidooi voor het bestaan van de provincie te horen voeren. Tijdens een onlangs gehouden rede benadrukte hij de mediërende functie van de provincie, door zijn gehoor voor te houden, dat de provincie van onmisbaar belang is voor de democratie: zij verhindert de macht uit te groeien tot een totalitaire macht. Macht wordt door de provincie als buffer gedempt (Zijderveld, 1996). Maar nu terug naar Bakoenin. Zijn hiervoor weergegeven visie heeft hij nader beschreven in zijn *Beginselen en organisatie van de internationale revolutionaire maatschappij* (1866). Hetgeen hij daarin beschrijft noemt hij expliciet *politieke* organisatie. Het model dat hij uitwerkt richt zich naar een *bottom-up* model en gaat uit van de autonome gemeenten, die gezamenlijk federatieve provincies vormen. Deze richten vervolgens een nationale federatie op. Hierbij is het subsidiariteitsbeginsel van toepassing. De politieke organisatie is verder opgezet naar de triasleer van Montesquieu, dus inclusief een wetgevende, uitvoerende en rechtsprekende macht. Ook daarin is een uitwerking van het idee van de spreiding van overheidsbevoegdheden te lezen. Tevens werkt Bakoenin in dit model met het legaliteitsbeginsel. Hij heeft de bekende klassieke grondrechten (vrijheid van meningsuiting, vrijheid van vereniging) erin opgenomen en er wordt een aantal sociale grondrechten (recht op onderwijs) in het model verwerkt (GW, Bd. 3: p. 10-26).

Het hier weergegeven bakoenistische model voor een politieke organisatie heeft de trekken van een rechtsstaat, waarin op een nadrukkelijke wijze het idee van de spreiding van overheidsbevoegdheden is uitgewerkt en aandacht aan de normgebondenheid wordt besteed. Andermaal wordt duidelijk dat een radicaal anti-etatisme - in discussie met anderen gebruikt om de centralistische staat af te wijzen - gelijk op kan gaan met het houden van een pleidooi voor een rechtsstatelijk politiek model gebaseerd op kleinschalige verbandseenheden en een omvangrijk federaal stelsel.

Dat ik over een rechtsstatelijk politiek model spreek, wordt ingegeven door het feit dat Bakoenin het expliciet over grondwetten en wetgeving heeft. Wetgevende organen (de gemeentelijke, provinciale en nationale parlementen) stellen die voor hun politieke organisatie of bestuurslaag vast. Daarbij moet die regelgeving in overeenstemming zijn of worden gebracht met die welke geldt voor het grotere verband waartoe men behoort. Dit betekent bijvoorbeeld dat de gemeentelijke regelgeving in overeenstemming moet zijn met de grondbeginselen en de grondwet van de provincie waartoe de gemeente behoort. Daarbij geldt in het bakoenistisch model een goedkeuringsrecht van de provincie. Tevens heeft de gemeente zich bij verschil van mening te onderwerpen aan het oordeel van de provinciale rechtbank (GW, Bd. 3: p. 15). Uitgaande van de beginselen waarop de politieke organisatie is gegrondvest, wordt door het provinciale parlement wetgeving uitgevaardigd met betrekking tot de rechten en plichten van personen, associaties en gemeenten op de overtreding waarvan met straffen wordt gedreigd (GW, Bd. 3: p. 15). Als ik niet gezegd had dat Bakoenin de auteur van deze woorden is, had waarschijnlijk niemand geloofd dat ze door een anarchist waren vertolkt. Dit geldt ook voor Kropotkin.

Honderd jaar geleden schreef Kropotkin met het oog op *sociale rechtvaardigheid* een 'programma' onder de titel *De verovering van het brood.* Wat is er te doen, vraagt hij zich af. Het antwoord luidt: "Erkennen en luide verkondigen dat elkeen (..) recht heeft op het leven, en dat de maatschappij zedelijk verplicht is onder allen zonder onderscheid de bestaansmiddelen, waarover zij beschikt, te verdelen" (Kropotkin, 1903: p. 45). In deze ene zin treffen we verwijzingen aan naar (1) mensen- en grondrechten (recht op leven, discriminatieverbod), (2) verdelende rechtvaardigheid (bestaansmiddelen gelijkelijk verdelen) en (3) een anti-neutraliteitsverklaring (de zedelijke plicht van de maatschappij).

Het probleem is evenwel om aan te geven wie die 'maatschappij' is of door wie of wat die maatschappij wordt gerepresenteerd. Kropotkin is daar niet duidelijk over. Zoveel geeft hij echter wel prijs: er zal sprake zijn van *politieke organisatie* (Kropotkin, 1903: p. 58). Daarbij is 'de anarchie' het ideaal. Maar wat betekent dat? Uit alles spreekt dat 'de anarchie' als politieke organisatie samenvalt met ideeën over vrije gemeenten, vrije bondgenootschappen, het op basis van vrije overeenkomsten nastreven van gemeenschappelijke doelen, welke overeenkomsten door individuen

zowel als groepen zijn aangegaan. Het ontwikkelen van federale verbanden moet daarbij leiden tot grotere verbanden waar dat nodig of wenselijk wordt geacht. In feite repeteert zich hier wat we ook bij Bakoenin tegenkwamen.

Wie dit vergelijkt met hetgeen daaromtrent in de kring van hedendaagse gemeenschapsdenkers is te vernemen, vindt op het punt van het benadrukken van (kleine) gemeenschappen en hun morele betekenis overeenkomsten. Daarin klinkt een reactie door op het liberale, individualistische denken waarin de mens tot atoom wordt geabstraheerd. Het bestaan van gemeenschappen wordt daarbij bezien vanuit competitie-oogmerk en vanuit hun instrumentele relaties. Het bestaan van gemeenschappen is echter ook, zoals communitaristen geneigd zijn te doen, te bezien op basis van onder andere zorgrelaties (verg. Gunning, 1993: p. 17). Hiermee zijn enkele elementen uit het debat tussen liberalen en communitaristen gegeven.

Het liberalisme/communitarisme debat

De toon voor dit debat is gezet door de liberaal J. Rawls met zijn boek *A Theory of Justice* (1971). Het daarin verwoorde liberalisme is door uiteenlopende wetenschappers en filosofen bekritiseerd. Een auteursgroep die zich daar in het bijzonder mee bezighield kreeg de naam *communitaristen* (gemeenschapsdenkers). Op de kritiek volgde liberale reacties. Het gaat het bestek van deze bijdrage te buiten om alle betrokken stellingen van beide auteursgroepen te behandelen. Waar komt die discussie - voor zover hier relevant - op neer?

De kernpunten van het moderne liberalisme zijn door Van Seters (1993: p. 3) als volgt samengevat. In de eerste plaats is er de concentratie op individuele vrijheidsrechten. In de tweede plaats wordt de scheiding tussen beginselen van rechtvaardigheid en opvattingen over het goede leven verdedigd (het goede verwijst naar de betekenis, waarde en het doel van het menselijk leven). In de derde plaats gaat het om de verdediging van de neutrale staat.

De gemeenschapsdenkers vallen deze kernpunten aan, zo dus ook het liberale persoonsbegrip. In dat begrip wordt de persoon opgevat als een eenheid of identiteit die bestaat voorafgaand aan en onafhankelijk van zijn keuze voor bepaalde waarden en doeleinden. Dat persoonsbegrip wordt onhoudbaar geacht. M. Sandel, door Van Seters (1993: p. 3) de prototypische gemeenschapsdenker genoemd, stelt daar een opvatting van de persoon tegenover die juist *bepaald* of geconstitueerd wordt door de waarden en doeleinden waarvoor die persoon kiest. Die keuze vindt gewoonlijk plaats in het grotere verband van een gemeenschap. Daarmee vormt het idee van een gemeenschap een noodzakelijk bestanddeel van het persoonsbegrip.

De enige manier om menselijk gedrag te begrijpen is volgens communitaristen om naar individuen in hun sociale, culturele en historische context te kijken. Dit betekent dat als men over individuen spreekt, men eerst hun gemeenschappen en hun gemeenschappelijke relatie in beschouwing moet nemen. Dit wordt wel de *metho-*

dologische kritiek van de communitaristen op het individualisme van de liberale gedachtenwereld genoemd (Avineri/De-Shalit, 1992: p. 2).
Op die gedachtenwereld bestaat ook een *normatieve* kritiek van de communitaristen. Die behelst het volgende. De praktijk van het individualisme geeft aanleiding voor het ontstaan van moreel onbevredigende consequenties. Gesteld wordt dat dit individualisme zich niet laat lenen voor het tot stand brengen van een echte gemeenschap, dat wil zeggen een gemeenschap die meer is dan de optelsom van de aanwezige individuen. Een ander onbevredigende consequentie is dat het uitgangspunt van de *neutrale* staat onder meer leidt tot ongemoeid laten van een bestaande of zich ontwikkelende onrechtvaardige verdeling van goederen (Avineri/De-Shalit, 1992: p. 3). De vraag is dan of een staat (de politieke organisatie binnen een bepaald gebied) zo neutraal is als die een onrechtvaardige verdeling in stand houdt? Want wie komt die neutraliteit goed uit?
Nu is het natuurlijk niet zo dat liberale denkers geen gemeenschapsbegrip zouden kennen. De kritiek erop is echter dat hun opvatting van gemeenschap te beperkt is. Gemeenschap is niet alleen een ding dat burgers samen met medeburgers hebben, maar ook iets dat zij zelf zijn; ze is niet alleen een relatie die zij kiezen maar ook een verbinding die zij ontdekken. De gemeenschap is dus niet louter een bezit maar een bestanddeel van hun identiteit (Sandel, geciteerd door Van Seters, 1993: p. 4). Daar ligt het brandpunt van het meningsverschil tussen liberalen en gemeenschapsdenkers, aldus Van Seters. Is het persoons- en het gemeenschapsbegrip zoals dat bij de gemeenschapsdenkers leeft voor anarchisten onbekend? Neen, het kan namelijk zo aan teksten van Bakoenin worden ontleend.
In zijn *God en de staat* zegt Bakoenin dat de mens de maatschappij niet kiest, maar er integendeel het voortbrengsel van is. De persoon wordt mens in de boezem van de maatschappij, die aan hem vooraf gaat. De mens kan dientengevolge zijn individuele vrijheid en zijn persoonlijkheid slechts ontplooien door het contact met de individuen die hem omringen. Hij kan dit alleen doen dank zij de arbeid en de gemeenschappelijke macht van de maatschappij. De mens wordt slechts mens in de maatschappij en enkel door de gezamenlijke werking van de gehele maatschappij (Bakoenin, 1871: p. 106-108). Ruim honderd jaar later zal dit door de bekende Amerikaanse socioloog Ph. Selznick als elementaire sociologische waarheid worden erkend in zijn uitspraak: "In het begin is er de maatschappij, niet het individu" (Selznick in 1987, geciteerd bij Van Seters, 1993: p. 5). Maar hoe zit het dan met het geroemde anarchistische vrijheidsconcept? Komt zo'n persoons- en gemeenschapsbegrip daarmee niet in strijd?
Bakoenin kritiseert de opvatting van Rousseau en andere contractsdenkers, die beweren dat de mens vrij geboren is, doch wanneer hij tot de maatschappij toetreedt een gedeelte van die vrijheid weer opoffert. In de opvatting van Bakoenin is vrijheid de mens echter niet voorgegeven. Vrijheid is ook geen zaak van afzondering,

maar van wederkerige erkenning, geen zaak van uitsluiting, maar integendeel van verbinding. Slechts in gemeenschap met andere mensen kan ik mij als vrij ervaren, aldus Bakoenin. En dan volgen zijn vaak geciteerde woorden: "Ik ben slechts vrij voor zover ik de vrijheid en de menselijkheid van de mij omringende medeburgers erken" (Bakoenin, 1871: p. 111).

Het bakoeninistische vrijheidsconcept is dus niet individualistisch van aard maar relationeel en contextueel. In dat opzicht is Bakoenin een communitarist avant la lettre. Dit betekent dat sommige elementen uit het liberalisme/communitarisme debat al op zijn minst een eeuw oud zijn. Het vermoeden is dat het debat zelf al zo oud is (zo niet ouder). Overdrijf ik niet als ik die gelijkenis van elementen uit het debat van toen en nu zo benadruk? Laat ik opnieuw met een voorbeeld komen.

Een van de leidende communitaristen, M. Walzer, werkt in een tekst zijn ideeën over lidmaatschap van de gemeenschap uit. Hij geeft aan dat mensen in de loop van de tijd de houding hebben ontwikkeld, dat in zekere omstandigheden vreemdelingen op onze gastvrijheid en behulpzaamheid kunnen rekenen. Deze vorm van hulp vindt overal ter wereld plaats. Het betreft een wederkerige hulp die zich uitstrekt over de politieke (en ook culturele, religieuze en taalkundige) grenzen heen. Deze wijze van handelen kan aldus Walzer worden geformaliseerd in het *beginsel van de wederkerige hulp.* Walzer ontwikkelt die gedachte in discussie met de liberaal J. Rawls, die ook heeft toegegeven dat mensen niet alleen samenwerken met hen die zij daartoe aanzochten, maar dat er ook van samenwerking sprake kan zijn in sociale verbanden voor mensen in het algemeen (Walzer, 1992: p. 67).

Het frappante is dat de anarchist Kropotkin honderd jaar geleden een boek schreef over dat beginsel onder de titel *Wederkerig dienstbetoon,* waarin hij het beginsel in hetzelfde licht uitwerkte als Walzer nu doet. Kropotkin was daarbij in discussie met denkbeelden over strijd om het bestaan zoals door Darwin verkondigt. Hij geeft daarbij aan hoe hij al in 1880 geraakt werd door een toespraak van een Russische geleerde over 'de wet van de wederkerige hulp', in welk spoor hij verder werkte.

Zoals we eerder opmerkten, vinden we bij liberale noch communitaristische auteurs verwijzingen naar (klassieke) anarchisten. Maar als zij hun inspiratie dan niet bij anarchisten op doen, waar doen zij die dan wel op als het gaat om het denken over 'gemeenschappen' en de rol van de burger daarin? Dat blijkt te zijn bij reeds genoemde De Tocqueville, die in de eerste helft van de negentiende eeuw vanuit Frankrijk naar de Verenigde Staten reisde. Bij hem vinden zij aandacht voor de rol van de kleine politieke eenheden, de vrijwillige associaties om de burger een actieve rol te laten spelen in het politieke veld en om tegelijk het gevaar van een overheersende centralistische staat te keren. Hieruit spreekt een verwantschap met het anarchisme, op welke verwantschap ook de in anarchistische kring bekende Engelse politicologe A. Carter (1971) heeft gewezen.

De Tocqueville pleitte in het gegeven kader voor decentralisatie van de macht. De communitarist Taylor sluit zich bij dat pleidooi aan. Hij doet dat onder meer als het hem gaat om het bestrijden van het gevoel van machteloosheid van de burgers waar zij worden geregeerd door grootschalige, gecentraliseerde, bureaucratische staten. Het streven is gericht op spreiding van overheidsbevoegdheden. Taylor wijst in dat verband op de verdeling van de macht zoals in een federaal systeem. Hij vraagt aandacht voor een bepaald verdeelsysteem van bevoegdheden. Het betreft het systeem waarbij (politieke) besluitvorming op het laagst mogelijke bestuursniveau, dat de betreffende besluitvorming aan kan, plaats vindt. Dat verdeelsysteem blijkt dus te berusten op het subsidiariteitsbeginsel (Taylor, 1991: p. 119) welk beginsel ook in het politieke organisatiemodel van Bakoenin is verwerkt.

Grondrechten

Liberalen noch communitaristen staan afwijzend tegen het verschijnsel recht. Ieder op hun eigen wijze schrijven recht maatschappelijke functies toe. Op dit punt moet er toch een onderscheid zijn tussen hen en anarchisten? Zeker is dat anarchisten immer sterk afwijzend ten opzichte van 'recht' hebben gestaan, maar bijvoorbeeld *gekozen* recht hebben zij nooit afgewezen. Gekozen recht betreft recht dat door de rechtsgenoten zelf en bewust bij overeenkomst wordt gemaakt. Dat is dus een ander recht dan *bevolen* recht, het recht dat van bovenaf wordt opgelegd, dat als een bevel tot ons komt. Waar het hier om gaat, is dat recht een meervoudig begrip is. Het is mogelijk een bepaald rechtsbegrip te verwerpen, zonder daarmee tegelijk alle mogelijke begripsinhouden te verwerpen. Kortom, het rechtsbegrip moet worden gedifferentieerd. We deden dat hierboven al naar herkomst (zelfgekozen of door een ander opgelegd), maar er is ook naar functie te differentiëren.
Een functie van recht kan bijvoorbeeld zijn een bijdrage te leveren aan het verkleinen van machtsongelijkheid (Gunning, 1993: p. 30), aan het ondersteunen van zelfregulering (Teubner, 1991: p. 5) of aan het creëren van een verwachtingscontext (Van Haersolte, 1977: p. 135-136). Ik zie niet in wat anarchisten tegen dergelijke functies kunnen hebben. Bakoenin bijvoorbeeld verdedigde een concept van recht dat als functie heeft het leveren van een stelsel van wederkerige verwachtingen. Hij gebruikte daarbij overigens niet de term recht. Maar wel zegt hij: er is geen organisatie mogelijk zonder een zekere mate van reglementering. Deze reglementering is het produkt van overeenstemming of van een wederkerig contract (met andere woorden: *gekozen recht*). In die reglementering zijn ook verplichtende bepalingen opgenomen (met andere woorden er bestaat: *rechtsplicht*), die voor ieder gelijk gelden (*rechtsgelijkheid*). Zonder die reglementering zou er disharmonie heersen, aldus Bakoenin, terwijl juist ieder van ons harmonie en rust wenst.
Welke functie wenst Bakoenin nog meer aan reglementering te geven naast het be-

vorderen van harmonie? Dat is het vervullen van een informatiefunctie, want zegt hij: men moet weten, wie, wanneer, waar men elkaar treft en tot wie men zich kan wenden om met elkaar te kunnen samenwerken. Hoe komt hij er toe zich zo over reglementering te laten? Wel, hij reageert hiermee op iemand die aan hem meedeelde een vijand van reglementen te zijn. Bakoenin legt dan in een brief uit waarom dat niet zo verstandig is en geeft daarbij de hierboven beschreven uitleg (zie de brief van Bakoenin aan A. Richard, d.d. 4 dec. 1868; opgenomen in GW, Bd. 3: p. 93-95). Met andere woorden, reglementering heeft onder meer zijn nut ten behoeve van de creatie van een stelsel van wederkerige verwachtingen.
Het recht is hierboven vooral vanuit procedurele en wederkerigheidsaspecten bekeken. Ongetwijfeld wordt het recht ook gebruikt als 'drager' van normen en waarden. Dat gebeurt onder meer met behulp van grondrechten. Op dat punt zullen anarchisten toch zeker wel afkerig van recht staan? Ik betwijfel dat.
In het bakoenistische model van politieke organisatie kwamen we de verwerking van klassieke en sociale grondrechten tegen. Daarmee werd de relatie autonoom individu/gemeenschap ten dele 'getekend'. Maar wat er bij Bakoenin zichtbaar door wordt, is door juristen in grondrechtstheorieën scherp gesteld. Voor een goed begrip is het nuttig die in beschouwing te nemen. Laten we eerst eens achtslaan op de confrontatie tussen twee typen grondrechten.
Het ene type, de 'klassieke' grondrechten (vrijheidsrechten, zoals 'vrijheid van meningsuiting') beoogt *staatsonthouding* te garanderen. De klassieke grondrechten hebben de waarborging van een staatsvrije sfeer tot doel (waarborgfunctie). Door een beroep op zulke grondrechten te doen, kunnen burgers de overheid van hun nek houden (afweerfunctie).
Het andere type, de 'sociale' grondrechten, kan tot *staatsinmenging* leiden. Sociale grondrechten verwoorden in hun grondwettelijke omschrijvingen dat de overheid de zorg voor iets draagt (spreiding van welvaart, aanspraken op sociale zekerheid, bescherming en verbetering van het leefmilieu, enz.), maar er wordt niet bij aangegeven hoe dat moet gebeuren. Het zijn instructienormen voor de overheid om zich met een bepaald verschijnsel te bemoeien. Welnu, het debat tussen liberalisme en communitarisme is te plaatsen in het spanningsveld dat door staatsonthouding en staatsinmenging wordt gecreëerd. Binnen dat spanningsveld is een aantal grondrechtstheorieën te plaatsen, zoals die door Burkens (1989: p. 29-36) aan de hand van een Duitse grondrechtenspecialist worden beschreven.
De uitersten van de spanningsboog worden uitgemaakt door de liberale of burgerlijk-rechtsstatelijke grondrechtstheorie aan de ene kant en de communitaristische of sociaalstatelijke theorie aan de andere kant. De liberale grondrechtstheorie kent uitgangspunten als het idee van de autarke mens en de afgrenzing van een individueel vrijheidsbereik tegenover de staat. De bevoegdheid van de staat tegenover dat vrijheidsbereik is principieel beperkt. De bevoegdheid van de staat dient uit-

sluitend voor het vervullen van bepaalde taken, zoals de verzekering van interne veiligheid en waarborging van rechten van anderen. In de communitaristische, sociaalstatelijke theorie heeft de autarke mens plaats gemaakt voor de gesocialiseerde mens. Door staatsinmenging worden de noodzakelijk geachte voorzieningen tot stand gebracht ten behoeve van het zich in vrijheid ontplooien van de mens. Tevens worden de barrières bij de uitoefening van vrijheden uit de weggeruimd. De nadruk komt te liggen op grondrechten die strekken tot participatie van de mens aan het publieke en sociaal-economische leven (Burkens, 1989: p. 35-36).

Op het eerste gezicht lijken anarchisten met hun opvatting over de mens zich in de hoek van de liberale grondrechtstheorie te kunnen ophouden. Het probleem daarbij zal zijn dat in die theorie de staat nog steeds een rol krijgt toe bedeeld. Als in de staat de bron van alle kwaad wordt gelezen, dan zullen anarchisten er problemen mee hebben de liberale grondrechtstheorie te omarmen en zeker die met de communitaristische inslag. Het is natuurlijk de vraag of er niet een anarchistische opvatting mogelijk is, waarin wel 'de staat' maar niet het idee van een politieke organisatie wordt afgewezen. Die vraag is naar aanleiding van wat we bij Proudhon, Bakoenin en Kropotkin vonden, bevestigend te beantwoorden.

Onder politieke organisatie is te verstaan een organisatie waarin langs afgesproken procedures zich processen van besluiten en beslissen afspelen omtrent als collectief voorgedragen wensen. Daarbij komt in die organisatie tevens de beantwoording van vraag naar de aanwending van de middelen en de uitvoering van de besluiten aan de orde. Aan een politieke organisatie zijn wat haar inrichting betreft in sociaal opzicht eisen te stellen. Dit betekent dat een organisatie met publieke taken ('overheid') zich niet 'neutraal' hoeft op te stellen, bijvoorbeeld tegenover omstandigheden waarin mensen buiten hun wil terechtkomen. Maar dat wil weer niet zeggen dat de overheid daarmee gelegitimeerd is haar bemoeizucht tot alles en iedereen uit te strekken. Er moet dus een evenwicht worden gevonden tussen twee uitgangspunten. Dat is iets waar anarchisten niet onderuit kunnen, maar ook niet willen. Om welke uitgangspunten gaat het?

Solidariteitsrecht en -plicht

Het ene uitgangspunt stelt dat het individu in vrijheid zijn *actieve solidariteitsplicht* heeft uit te oefenen. Het andere uitgangspunt betreft dat van de politieke organisatie mag worden verwacht, dat ze zich toerust om gerechtvaardigde claims van mensen op het *passieve solidariteitsrecht* te honoreren. Met dat laatste wordt ingespeeld op het compenseren van bijvoorbeeld 'bad luck' van mensen via een systeem van sociale zekerheid (Rawls, als samengevat bij Raes, 1992: p. 117-119). Maar wat wordt hier in moderne bewoordingen anders gezegd over een stelsel van rechten en plichten dan wat al bij Kropotkin is aan te treffen?

Hij stelde het volgende voor. Ieder van ons sluit een contract met een *associatie* (een territoriaal bepaalde politieke entiteit als een gemeente). Die associatie stelt het zich aansluitende individu in het genot van de collectieve middelen (zoals: huisvesting, scholing, openbaar vervoer, gezondheidszorg, ouderdomsvoorziening). Hier vinden we de elementen waarmee het passief solidariteitsrecht wordt uitgeoefend. In de oude terminologie zou dit wellicht heten: 'nemen naar behoefte'.
Er is echter een voorwaarde aan het uitoefenen van dat recht verbonden. Men moet bereid zijn om gedurende 25 à 30 jaar van zijn leven vier à vijf uur per dag te wijden aan werk dat noodzakelijk wordt geacht voor het levensonderhoud. Hier gaat het om wat nu actieve solidariteitsplicht heet, of zoals het toen werd genoemd: 'bijdragen naar vermogen' (Kropotkin, 1903: p. 246-247). Ook voor Bakoenin is deze samenhang tussen rechten en plichten vanzelfsprekend (GW, Bd. 3: p. 12). Gelet op wat er in het kader van de uitvoering van het passieve solidariteitsrecht allemaal moet worden opgezet, zal dit een aanzienlijke vorm van 'staatsinmenging' meebrengen. Maar wat blijft er dan over van de anarchistische claim van de 'staatsonthouding'? Of anders gevraagd, waarin komt de beperking van overheidsbevoegdheden dan tot uitdrukking?
In ieder geval geldt met betrekking tot de klassieke anarchisten, dat zij in het 'zelfdoen' (zelforganisatie van publieke taken) staatsafwezigheid ontwaren. De staatsonthouding komt vervolgens tot stand op vrijwel identieke wijze als waar juristen in het kader van klassieke grondrechten over beperking van overheidsbevoegdheden en daarbij over een staatsvrije sfeer kunnen spreken. De bekende Nederlandse anarchist A. Constandse gaf daarvan eens een schets in een tijd dat de aanzetten tot het liberalisme/communitarisme debat werden gegeven.
Zijn uitgangspunt is bakoenistisch: vrijheid van persoonlijkheid is slechts mogelijk door haar erkenning en bevestiging van een vrije samenleving. Het is ook democratisch in de volgende zin: de levensbelangen van het volk moeten boven alles gelden. Het gaat dus om zelfbepaling door het volk. In praktische aangelegenheden kan het wel niet anders of het is goed, dat besluiten worden genomen met meerderheid van stemmen. Maar tijdelijk te bukken voor die uitspraken betekent niet deze te aanvaarden als volstrekte waarheid, als heilig dogma. En het geldt slechts voor terreinen waarop praktische problemen moeten worden afgedaan. Een zo groot mogelijk aantal terreinen moet bovendien van die sociale dwang worden uitgezonderd. Dat betreffen voor Constandse terreinen van het persoonlijke leven waarop de rechten van minderheden geëerbiedigd kunnen worden, zonder het voortbestaan van een levende, gevarieerde, veelvormige gemeenschap in gevaar te brengen. Voor Constandse gaat het daarbij om het ideaal van autonomie van groepen en personen, van federatieve verbanden met een minimum aan centrale bemoeienissen, van individuele gedragslijnen - op basis van wederkerigheid en vrijwilligheid - inzake seksuele en kameraadschappelijke verhoudingen, de inrichting

van de eigen kleine gemeenschap, of die een gezin is of een andere vorm van samenzijn (Constandse,1981).

Waartoe heeft deze beschouwing ons onder meer geleid? Ik vat dit in drie punten samen.

1. We hebben aan de orde gesteld, dat wie het over 'anarchisme' heeft, moet aangeven over welke vorm van anarchisme wordt gesproken. Zelf heb ik gebruik gemaakt van wat sociaal-anarchisme wordt genoemd. Dat vindt zijn wortels in beschouwingen van de klassieke anarchisten Proudhon, Bakoenin en Kropotkin. Dit maakt dat de beschouwing een sterk sociaal-politiek karakter heeft. Het gebruik van hun beschouwingen als referentie heeft een bepaalde consequentie. Het bleek namelijk dat van hun beschouwingen constructieve opvattingen over recht en politieke organisatie deel uitmaakten. Deze opvattingen zijn onlosmakelijk verbonden met het totaal van hun opvattingen. Ze moeten dus als inclusief met hun anarchisme-opvatting worden begrepen. Uiteraard kan men andere anarchisme-opvattingen huldigen, bijvoorbeeld een die aansluit bij Max Stirner, de grondlegger van het individueel-anarchisme. Het liberalisme/communitarisme debat vindt echter vooral in een sociaal-politieke zin plaats. Met name de opvattingen van klassieke sociaal-anarchisten konden daarom goed als toetsingsmaatstaf dienen voor het beantwoorden van de vraag of het actuele debat nieuwe sociaal-politieke kwesties aan de orde stelde. Dat bleek niet het geval. In dit perspectief stel ik dat anarchistische noties zoals die hier aan de orde kwamen *vooraf* gaan aan een actueel debat.

2. Als de thematiek van het debat wordt vergeleken met noties die in latere jaren in sociaal-anarchistische kring zijn geventileerd, zoals we die bijvoorbeeld bij Constandse vonden, dan blijkt het evenmin om nieuwe kwesties te gaan. Wat we kunnen constateren is dat de discussie over de verhouding tussen het vrije, autonome individu en de gemeenschap nog steeds wordt gevoerd. Een opzienbarend evenwicht of synthese tussen beide, die bevredigender oogt dan wat ooit door verschillende anarchisten als opties is aangedragen, is echter nog niet gepresenteerd. In het debat tussen liberalisme en communitarisme zijn sommigen zich wel van een nieuwe term als 'communitaristisch liberalisme' gaan bedienen (zoals Selznick doet; geciteerd bij Gunning, 1993: p. 13), maar dat gaat het anarchistische 'communale individualiteit' (Ritter, 1980) niet voorbij. Op te merken is dus dat het anarchisme niet alleen aan een actueel debat vooraf gaat, maar dat het er ook niet door wordt voorbij gestreefd.

3. Tot slot valt nog het volgende op te merken. Dat anarchisten slechts sporadisch kans hebben gezien om hun zienswijzen als referentiepunt te laten fungeren, geeft te denken. Hoe komt het dat zij in dat opzicht niet lijken mee te tellen? Het antwoord weet ik niet. Daarenboven is het de vraag of zij als zodanig mee willen tellen. Ten minste twee opties zijn daarbij denkbaar. De ene optie is om uit te gaan

van wat aansluit bij hetgeen ons in sociaal en politiek opzicht omgeeft. Het gevolg kan zijn dat wie dan meetelt al te veel water in zijn wijn deed. Men zal zich afvragen of het in zo'n geval nog om 'anarchisme' gaat. De andere optie is om te kiezen voor een radicale eenzijdigheid in standpunt opdat er klare wijn wordt geschonken. Maar een anarchisme dat blijft hangen in radicale eenzijdigheid loopt het gevaar mensen af te stoten. Ik onthoud mij ervan een definitieve uitspraak te doen over wat de beste optie is. Uit deze beschouwing is wel af te leiden dat mijn eigen keuze in de buurt van de eerste optie ligt.

Literatuur

Michael Bakunin, *Gesammelte Werke*, [GW], Bd. 3, Berlin 1975. - Bakoenin, M., *God en de staat*, [1871], Amsterdam z.j. - Baldelli, G., *Social Anarchism*, London 1971. - Brink, B. van den, 'Het recht van de moraal - het liberalisme-communitarisme debat in de politieke filosofie', in: B. van den Brink en W. van Rijen, (red.), *Het recht van de moraal. Liberalisme en communitarisme in de politieke filosofie*, Bussum 1994, p 9-23. - Burkens, M.C., *Algemene leerstukken van grondrechten naar Nederlands constitutioneel recht*, Zwolle 1989. - Carter, A., *The Political Theory of Anarchism*, London 1971. - Constandse, A., *Dankwoord bij de uitreiking Culturele prijs van Zuid-Holland* 1981, (brochure z.p., z.j.). - Frissen, P., *De virtuele staat*, Tilburg 1996. - Guérin, D., *Proudhon en het arbeiderszelfbestuur*; Th. Holterman, *Recht en anarchisme*, Amsterdam 1979, (brochure). - Gunning, M.J., 'Communitarisme en onrechtvaardigheid in het gezin. Een pleidooi voor het primaat van een hartstochtelijk recht', in: *Rechtsfilosofie en Rechtstheorie*, 1993, nr. 1, p. 7-35. - Haan, I. de, *Zelfbestuur en staatsbeheer. Het politieke debat over burgerschap en rechtsstaat in de twintigste eeuw*, Amsterdam 1993, (diss.). - Haersolte, A. van, *Kleine wijsgerige ethiek*, Deventer 1977. - Holterman, Th., *Recht en politieke organisatie. Een onderzoek naar convergentie in opvattingen omtrent recht en politieke organisatie bij sommige anarchisten en sommige rechtsgeleerden*, Zwolle 1986, (diss.). - Holterman, Th., *Anarchistische staatsopvatting* (Een paradox?), Deventer 1980. - Holterman, Th., *Andere staatsopvatting. Een anarchistisch syndroom*, Deventer 1975. - Kropotkin, P., *Mutual aid. A factor of evolution*, [1902], Boston z.j., (betreft een recente herdruk van de editie uit 1914). - Kropotkin, P., *De verovering van het brood*, Haarlem 1903, (2de druk). - Markovic, M., *On the Legal Institutions of Socialist Democracy*, Nottingham 1976, (brochure). - Meehan, E., *Citizenship and the European Community*, London 1993. - Proudhon, P.-J., *Qu'est-ce que la propriété? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement* [1840], Paris 1966. - Raes, K., 'Grondrechten en sociale solidariteit', in: *Recht en Kritiek*, 1992, nr. 2, p. 102-125. - Raes, K., 'De post-Rawlsiaanse rechtvaardigheidsdiscussie. Liberalisme, Egalitarisme, Communitarisme', in: *Rechtsfilosofie en Rechtstheorie*, 1990, nr. 3, p. 190-210. - Ritter, A., *Anarchism, A theoretical analysis*, Cambridge 1980. - Seters, P. van, 'Gemeenschapsdenkers en het recht', in: B. van Klink, (c.s.; red.), *Gedeelde normen? Gemeenschapsdenken en het recht*, Zwolle 1993, p. 1-12. - Stokkom, B. van, 'Modern burgerschap. Vormende en eroderende krachten', in: P.B. Cliteur, (c.s.; red.), *Burgerschap, levensbeschouwing en criminaliteit. Humanistische, katholieke en protestantse visies op de kwaliteit van de huidige samenleving*, Amersfoort/Leuven 1991, p. 146-158. - Taylor, Ch., 'Atomism', in: S. Avineri and A. De-Shalit, (eds.), *Communitarism and Individualism*, Oxford 1992, p. 29-50. - Taylor, Ch., *De malaise van de moderniteit*, Kampen 1991. - Teubner, G., 'Autopoiese aan de Maas, ofwel: instrumentele wetgeving reddeloos verdronken', vraaggesprek door H. Stout en J. Stoop met de Duitse rechtstheoreticus G. Teubner, in: *Regelmaat*, 1991, p. 5-9. - Walzer, M., *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame 1994. - Walzer, M., 'Membership', in: S. Avineri and A. De-Shalit, (eds.), *Communitarism and Individualism*, Oxford 1992, p. 65-84. - Zijderveld, A., 'Provinciale herindeling moet voorlopig niet meer op de agenda', rede integraal gepubliceerd in: *Staatscourant*, 1996, nr. 171.

GEDRAGSREGULERING IN EEN LIBERTAIRE SAMENLEVING

Ferd van der Bruggen

*Te vaak nog wordt er in anarchistische kringen vanuit gegaan dat in een libertaire samenleving individuele leden zich sociaal zullen gedragen, dat wil zeggen dat zo'n samenleving niet of nauwelijks geconfronteerd zal worden met individuen die door hun gedrag de belangen van anderen (ernstige) schade toebrengen. Het is vooral de verdienste van de Britse politicoloog Alan Ritter (*Anarchism. A Theoretical Analysis*) dat dit onuitgesproken axioma weer ter discussie staat. In* De AS *is geregeld naar het werk van Ritter verwezen en ook in het themanummer over menselijke natuur (De AS 92) kwam het aan de orde.*
In het Britse anarchistische tijdschrift The Raven *(nr. 22 - 1993) publiceerde David Hartley een interessante bijdrage aan dit debat. Hoe kan een anarchistische samenleving zodanig ingericht worden dat vrijheid, veiligheid en ontplooiing zoveel mogelijk gewaarborgd zijn? Hoe zou zo'n samenleving moeten reageren op ongewenst gedrag van enkelen? In zijn* Community and the Regulation of Conduct *- dat helaas te omvangrijk is om voor dit jaarboek integraal te vertalen - doet Hartley een poging daarop een antwoord te formuleren. In onderstaand artikel zijn de belangrijkste passages van Hartley's betoog samengevat en wordt verwezen naar de belangrijkste literatuur.*

Hartley vangt zijn artikel over gedragsregulering aan met een verwijzing naar Kropotkin (aan wie hij overigens veel ontleent). Deze stelde in zijn *Conquest of Bread* dat het er niet om gaat of in een libertaire samenleving nog onrechtvaardigheden zullen bestaan, maar "hoe hun aantal zo klein mogelijk te houden". Daarmee onderstreept Hartley de opvatting dat een libertaire samenleving niet bij voorbaat gevrijwaard is van onmaatschappelijk gedrag. Om in een libertaire samenleving toch voldoende sociale orde te realiseren, kan het individuele gedrag op passieve wijze worden beïnvloed door internalisering van gemeenschapsnormen en -waarden, waardoor een volgens Kropotkin meestal onbewuste zelfregulering van de individuen plaats heeft. De gemeenschap kan daarnaast ook meer actief sociale controle uitoefenen op ernstige asociale daden van individuen en wel door (a) preventie van recidive, zonder in vergelding of bestraffing te vervallen, (b) psychologische 'sancties' in diverse vormen, van informeel vriendschappelijk verwijt via het meer formeel opeisen van verantwoording tegenover de gemeenschap tot zelfs uitstoting uit die gemeenschap bij zeer ernstige vergrijpen[1]; (c) een goede vorm van sociale organisatie van de gemeenschap.
Daarbij moeten we wel bedenken, dat het begrip 'gemeenschap', ook bij Kropotkin, onduidelijk is, zowel wat betreft de wenselijke grootte als de gemeenschappelijke

doelstelling. Kropotkin wekt de indruk, dat volgens hem een gemeenschap op economisch gebied bestaat uit of deel uitmaakt van een federatief verband van agrarisch-industriële gemeenten (communes), maar dat dit niet wenselijk is voor een gemeenschap (community) die gedrag wil reguleren. Hartley denkt dat de gemeente zou kunnen functioneren als een goede vorm voor passieve controle, maar dat een community ('de buurt') de actieve controle beter zou kunnen uitoefenen.

Libertairen willen niet alleen een sociale ordening realiseren, maar voor hen is minstens zo belangrijk de voorziening met en verdeling[2] van materiële gemeenschappelijke goederen. Veelal acht men de staat nodig, omdat anders niet iedereen voldoende zal bijdragen tot de produktie van goederen[3], maar anderzijds moet worden erkend, dat in kleine gemeenschappen de productie en distributie van goederen heel goed naar behoeften kan plaats hebben zonder centraal gezag en zonder marktmechanisme. M. Taylor heeft in zijn *Community, Anarchy and Liberty* (Cambrigde, 1982) beschreven dat een staatloze sociale ordening kan zijn gevestigd op interpersoonlijke relaties, die drie karakteristieken van een gemeenschap vertonen: gelijke normen en waarden; directe en veelvormige onderlinge contacten; wederkerigheid in praktische samenwerking en onderlinge verdeling. Hij acht het noodzakelijk dat gemeenschappen klein en stabiel qua omvang zijn: hoe kleiner de groep, des te groter moet ieders individuele bijdrage zijn om het gemeenschappelijke doel te bereiken (en omgekeerd: hoe groter de groep, des te gemakkelijker is het erop te parasiteren).

Er zijn natuurlijk grenzen aan de grootte van een groep, die juist niet zo groot mag zijn dat door de ontstane complexiteit organisatorische structuren moeten worden gevonden die haaks staan op de vrije gemeenschap: voor het individu wordt het dan te moeilijk persoonlijke relaties met alle anderen te hebben.[4] In een kleine gemeenschap kunnen sociale ordening en economisch communisme te samen bestaan, zonder dat er een staat aan te pas komt: de mensen kunnen in voldoende mate vrijwillig samenwerken. Maar is dit dan ook voldoende om een sociale orde te handhaven?

Het gedrag van de individuen moet zowel leiden tot een bijdrage aan de produktie, maar ook tot een inperking van de eigen wil en verlangens. Er is geen onmiddellijk verband tussen deze twee gedragswijzen: ik heb als individu de samenwerking met anderen niet nodig om mezelf te beheersen om geen a-/anti-sociale daden te stellen, want deze zelfbeheersing vindt vooral plaats door passieve socialisatie. Men kan nu vanuit libertaire hoek twee opmerkingen maken. Allereerst: er is genoeg reden tot zelfbeheersing als ik bedenk, dat de zaken scheef lopen als iedereen zo'n asociale daad zou begaan. Ten tweede draagt samenwerking bij tot zelfbeheersing, doordat de gemeenschap actieve vormen van sociale controle in het samenwerkingsverband mobiliseert. Kropotkin heeft in zijn *Prisons and Their Moral Influence on Prisoners* (zie Baldwin (red.): *Revolutionary Pamphlets*, pag. 233/5) er op

gewezen, dat niet zozeer gespecialiseerde instellingen, maar de hele gemeenschap betrokken moet zijn bij het reguleren van asociaal gedrag. "Anti-sociale daden hoeven niet te worden gevreesd in een gemeenschap van gelijken, temidden van vrije mensen, die allen een gezonde opvoeding hebben gehad en de gewoonte elkaar te helpen hebben verworven" en "Als we er niet steeds in slagen hen terug te houden van asociale daden, is het enige praktische correctief broederlijke behandeling en morele ondersteuning".

Wederzijdse beheersing en wederzijdse betrokkenheid, de anarchistische methoden van sociale controle, veronderstellen een bepaalde mate van vrijwillige samenwerking, die ook nodig is voor het produceren van zoveel maatschappelijke goederen, dat men zelfs enig parasiteren kan tolereren. Er is een wisselwerking: gemeenschapsgevoel vergemakkelijkt de (economische) samenwerking en de samenwerkingsbetrekkingen dragen bij tot de vorming van een libertaire gemeenschap.

Kropotkin beschouwt (vooral in *The Conquest of Bread*) de agrarisch-industriële gemeente als de economische eenheid van een toekomstige anarchistische maatschappij: klein in omvang, toch groot genoeg om goederen te produceren in ruimere mate dan alleen voor de meest eenvoudige behoeften. Voor de produktie van wat luxueuzer goederen kan in een netwerk met andere gemeenten worden samengewerkt.

K. Sale[5] heeft argumenten aangevoerd, dat de maximale omvang van een gemeenschap ergens tussen vijf- en tienduizend mensen zou liggen. Hij meent dat deze omvang ook nodig is voor het economisch functioneren van een gemeente, zoals dit Kropotkin voor ogen stond. Bij vijf- tot tienduizend inwoners is agroculturele autarkie mogelijk en kunnen de gemeentelijke energie-systemen efficiënt worden gebruikt. Er zijn dan ook nog voldoende mensen om in nijverheid en dienstverlening werkzaam te zijn. Maar wat zal dan de gemeenschapsgenoten motiveren om de voor ieders levensonderhoud noodzakelijke werkzaamheden te verrichten? En wat te doen met parasitairen?

Kropotkin beantwoordde in *Ethics* de eerste vraag door erop te wijzen, dat door het anarchistische communisme de identificatie van het individu met de gemeenschap voldoende motivatie tot solidariteit, samenwerking en inzet zal geven. Vroeger was de solidariteit een kenmerk van de menselijke gemeenschap geweest en dat zal zij in de toekomst ook weer zijn: de gemeente zal meer sociale integratie kennen en dus meer passieve controle dan de huidige maatschappij. Grondslagen daarvan zijn: vermaatschappelijking van de produktiemiddelen, verwevenheid van intellectuele en handarbeid, afschaffing van de persoonlijke beloning die gerelateerd is aan de persoonlijke produktie-bijdrage en de beperking van de arbeidsduur tot 5 uur per dag gedurende rond 25 jaar in een mensenleven. Op basis van de communale 'éducation intégrale', zoals Kropotkin voorstaat, wordt de identificatie tussen de gemeenschapsgenoten versterkt.[6]

De grondregel van de solidariteit ('behandel anderen zoals je zelf door hen behandeld zou willen worden') is ook het belangrijkste middel om passieve beïnvloeding van individueel gedrag te effectueren. Ook Bakoenin heeft (in *God en de Staat*) hierop nadrukkelijk gewezen. Maar wat te doen met degenen die parasiteren op het gemeenschapsgerichte werk van anderen? Zelfs Kropotkin moet toegeven, dat bij gebrek aan dwangmiddelen of een positieve prikkel mensen zullen trachten te ontkomen aan het vervelende handwerk voor de dagelijkse behoeften, zelfs als de produktieprocessen en arbeidsomstandigheden aanmerkelijk zullen verbeteren. Kropotkin noemt dan als minst slechte oplossing de gelijke verdeling van het zware vervelende werk over allen in plaats van het aan slechts enkelen op te dragen.
Maar dit is nog geen oplossing van het vraagstuk van de parasitairen. Kropotkin valt dan terug op de al genoemde nieuwe organisatorische vormen van de produktie, die passieve beïnvloeding groter en de neiging tot parasiteren kleiner zullen maken. We zien nu duidelijker de dubbele functie van de 'gemeenschap', enerzijds als de gemeente om economische functies te vervullen, anderzijds als de gemeenschap, die geëigend is om actief te reageren op asociale daden. Maar een gemeenschap van rond tienduizend mensen kan niet adequaat reageren. De gemeente zal dus moeten bestaan uit effectieve structuren, die de basis vormen van het grotere geheel. Dat zijn de gemeenschappen, die Kropotkin de 'buurten' noemt.

Kropotkin werkt de organisatie van een gemeente niet uit, maar het is duidelijk, dat hij niet pleit voor een volksvergadering van vele duizenden personen. In *The State: Its Historic Role* zoekt hij modellen voor geëigende relatiestructuren op territoriaal en functioneel niveau. In zijn historische studies van de Middeleeuwen zag hij de gilden als meest adequate vorm voor de (economische) bemoeiingen van individuen onderling. Maar als leden van de gemeenschap verenigen zij zich in kleine territoriale eenheden, in straat en buurt. Hier zijn wel volksvergaderingen en volksrechtbanken mogelijk; hierin participeren zij juist in de beslissingen die voor hun leven in de gemeenschap van het grootste belang zijn.
Hoe groot kan zo'n 'buurt' zijn, dat actieve vormen van gedragsregulering kunnen bestaan? K. Sale denkt op antropologische gronden, maar ook op grond van ervaringen in bijvoorbeeld de kibboetzim, dat de bovengrens van een gemeenschap in dit verband op rond vijfhonderd mensen ligt. Dan is namelijk een face-to-face relatie tussen de gemeenschapsgenoten mogelijk; dan kennen individuen, die een misstap zouden willen begaan, de anderen: er gaat psychische druk van deze anderen uit; hun sancties zijn des te meer effectief.
John Braithwaite heeft onlangs (in *Not Just Deserts*; Oxford, 1990) een theorie over de 'herintegrerende schaamte' (*reintegrative shaming*) ontwikkeld: juist gemeenschapsgenoten die dicht bij de ordeverstoorder staan, kunnen deze actief tot een zich schamen brengen en hem daardoor weer terugbrengen tot deelname aan de

gemeenschap.[7] Sale noch Braithwaite hebben hun gedachten ontwikkeld in relatie tot het anarchisme, maar zij versterken veel overwegingen, hoe een libertaire gemeenschap het individuele gedrag actief en passief zou kunnen reguleren.
Braithwaite noemt als twee voorwaarden voor succes van een herintegrerende schaamte: essentieel gemeenschapsgevoel en onderlinge afhankelijkheid van de burgers.[8] Aan beide voorwaarden kan niet worden voldaan, als men uit is op persoonlijk voordeel, zoals een individualistische filosofie voorstaat. Juist zoals Kropotkin (en Taylor) stellen, moet het gemeenschapsgevoel zijn gefundeerd in wederkerige hulp, wederkerige verplichtingen, vertrouwensrelaties en groepsloyaliteit.
Braithwaite verbindt dan nog (en dat is in dit verband misschien van nog groter belang) beschouwingen over actieve vormen van controle met die over schaalgrootte: het meest afschrikwekkende in geval een misstap wordt ontdekt ligt niet in de vrees voor straf, maar in de vrees te schande te worden gemaakt in de ogen van intimi. Daarom acht Braithwaite de gemeente niet het geschikte forum voor actieve gedragsregulering: een maatschappijvorm van tienduizend personen kan niet het interpersoonlijke creëren, dat karakteristiek is voor familierelaties of vriendschapsbetrekkingen. De gemeente is trouwens een abstracte eenheid: haar eenheid kan wèl worden begrepen, maar niet *gevoeld.*
De buurtgemeenschap kan wel de onderlinge afhankelijkheid en het gemeenschapsstreven van de individuen, die nodig zijn voor een effectieve herintegrerende schaamte, realiseren.[9] Niet altijd kan de buurt een garantie zijn voor voldoende onderlinge relaties van de buurtbewoners, maar er zijn heel wat redenen aan te voeren, dat binnen een kring van rond vijfhonderd personen voldoende intermenselijke intimiteit kan bestaan als basis voor reacties op asociaal gedrag. Maar dat lijkt dan ook wel een bovengrens: Barclay heeft (in *People Without Government*; Londen 1982) vanuit de antropologie beredeneerd dat voor face-to-face contacten, die tot vormen van sociale controle leiden, een maximum van tweehonderd individuen staat.
De buurt geeft meer identificatiemogelijkheid dan de gemeente en leidt dus sneller tot informele methoden van gedragsregulering. Als lid van een gemeenschap merken we, hoe er over anderen wordt gepraat en geroddeld en vandaar uit begrijpen we hoe over ons kan worden geroddeld als we een vergrijp begaan: omdat we met afschuw praten over misdaden van anderen, zullen we ook geneigd zijn een eigen keuze voor een misdaad vanuit de optiek van de anderen te verafschuwen. En dit temeer als we bedenken dat we niet alleen erg beschaamd zullen worden, maar ook nog op termijn weer als volwaardig lid in de gemeenschap zullen worden opgenomen. Roddel is natuurlijk niet altijd een effectieve vorm van gedragsregulering, daarom moet de buurt andere psychologische sancties hebben. Deze zijn soms formeel en soms informeel; onduidelijk blijft de duur van de sanctie. Dit alles is afhankelijk van de concrete situatie en niet tevoren te bepalen.[10]

Ten aanzien van parasitairen moet worden bezien, of het om een eenmalige 'fout' gaat dan wel om een voortdurend probleem en ten laste van welk niveau het parasitisme komt (om op dat niveau tot reacties te komen). Anderzijds moeten we bedenken, dat gemeenschappen ook niet altijd rechtvaardig zijn bij het schuldig verklaren van iemand. Het is dan voor zo iemand moeilijk in die sfeer van informele sancties haar/zijn onschuld te bepleiten. De buurt moet dan een meer formeel forum vormen om beschuldigden en beschuldigers te confronteren. Braithwaite: "Het moraliserend klimaat moet zo zijn, dat de beschuldigde ofwel moet trachten de gemeenschap te overtuigen van zijn onschuld (of ook wel dat zijn gedrag alleen maar een onschuldige, te tolereren afwijking is) dan wel zijn spijt moet betuigen en moet zoeken naar compensatie voor de schade die hij heeft aangericht. Dat zou dan een maatschappij zijn, waar het zowel voor de beschuldigde als voor zijn beschuldigers moeilijk is zich in een isolement terug te trekken."

Noten

(1) A. Ritter wijst er in *Anarchism; a Theoretical Analysis* (Cambridge, 1980) op dat de anarchisten die alle opgelegd gezag afwijzen, moeten erkennen dat gezagsvrije controle niet altijd voldoende kan zijn: in laatste instantie zou door de gemeenschap dwang moeten kunnen worden uitgeoefend. Kropotkin is onduidelijk hierover: enerzijds stelt hij dat aan overtreders alleen een advies kan worden gegeven, anderzijds acht hij sancties tegen parasitairen onvermijdelijk (in *Conquest of Bread*). Doodstraf wordt zonder meer afgewezen; ostracisme schuift het probleem van de uitgestotene af naar een andere gemeenschap; is opname in een gesloten afdeling een oplossing?
(2) Distributie overeenkomstig de behoeften is het ideaal, maar dit beginsel wordt - ook door Kropotkin in zijn *Conquest of Bread* - gemodificeerd in "geen beperking in hetgeen de gemeenschap in overvloed bezit, maar gelijke verdeling van de goederen die schaars zijn of worden".
(3) M. Taylor acht in *The Possibility of Cooperation* (Cambridge, 1987) de vraag 'waarom werken mensen niet méér samen?' belangrijker dan 'waarom werken zij wèl samen?'. Hij meent dat empirisch is vastgesteld, dat de niveaus van sociale coöperatie lager zijn geworden omdat de gemeenschappen die in de vorige eeuw bestonden, zijn verdwenen en/of de gemeenschappelijke waarden ervan zijn ondermijnd. Hij zegt: "Positief altruïsme en vrijwillige samenwerking kwijnen weg als er een staat is en groeien wanneer die er niet is."
(4) Antropologen zijn van mening dat een maatschappij bij groei ofwel zich splitst dan wel tot een organisatorische vorm komt waarin de interpersoonlijke betrekkingen van een gemeenschap moeten worden prijsgegeven, hetgeen dan tot staatsvorming leidt en ongelijkheden veroorzaakt.
(5) K. Sale in *Human Scale* (New York, 1980) wijst er zelf op dat dit alleen een benadering kan zijn, maar dan wel op grond van beschikbare gegevens en de overweging dat er geen gemeenschap kan bestaan van 200, 20 of 2 miljoen mensen: men kan geen echte relatie met zovelen hebben.
(6) Vooral de combinatie van geestelijke en lichamelijke arbeid tijdens de opvoeding is van grote betekenis: iedereen kan beter de eigen mogelijkheden exploreren, maar bovendien zullen kinderen die een voorkeur hebben voor intellectuele arbeid beter inzien hoe zij steunen op de handarbeid van anderen, waardoor zij de onderlinge menselijke afhankelijkheid beseffen.
(7) Er is een duidelijk verschil tussen de herintegrerende schaamte (Braithwaite), die wel de afkeuring vanuit de gemeenschap duidelijk maakt, maar die ze laat volgen door heropname in de gemeenschap, eventueel door formele ceremonies van eerherstel en anderzijds de stigmatisering en uitstoting door het huidige strafstelsel, dat geen vergiffenis en herstel van sociale positie kent.
vervolg noten op pagina 84

HET ECOLOGISCH ANARCHISME VAN ALDOUS HUXLEY

Marius de Geus

Aldous Leonard Huxley (1894-1963) kan worden beschouwd als een van de meest controversiële intellectuelen van de 20ste eeuw. Tijdens zijn leven is hij onder meer scherp aangevallen op zijn ideeën over religie, kunst, politiek, technologie en bewustzijnsverruimende middelen. Huxley is uitgemaakt voor een elitair denker, voor een dromerige mysticus met gevaarlijke denkbeelden over het gebruik van psychedelica en tevens voor een verdediger van de bestaande klassenverhoudingen en de gevestigde maatschappij. De libertaire auteur George Woodcock typeert hem in zijn Anarchism *echter als een belangwekkend maatschappijcriticus en onmiskenbare anarchist. Ook hedentendage, bijna vijfendertig jaar na zijn dood, lopen de meningen over Huxley nog altijd sterk uiteen. In deze bijdrage wil ik laten zien dat Huxley zich door zijn kritiek op een bedreigende totalitaire staat èn door de beschrijvingen die hij geeft van een 'ideale' sociale en politieke ordening, een duidelijk libertair denker toont. Daarnaast zal blijken dat zijn denkbeelden over een denkbare, 'ecologisch verantwoorde maatschappij' absoluut niet aan relevantie hebben ingeboet. Huxley heeft aan het eind van zijn leven een buitengewoon beeldende en fantasierijke schets gegeven van een 'duurzame' maatschappij, te weten in de onderschatte en veelal genegeerde novelle* Island *(1962).*[1]

Aldous Huxley werd in 1894 geboren in het kleine Engelse plaatsje Goldalming in Surrey.[2] Hij stamde uit een vermogende en intellectueel hoogstaande familie. Na zijn opleiding in Eton studeerde hij Engelse taal en literatuur in Oxford, waar hij in 1916 zijn graad behaalde. Na enige tijd docent te zijn geweest in Eton, werd hij redacteur van het literaire tijdschrift *Athenaeum* en begon zich te wijden aan het schrijverschap. In het begin van de jaren twintig groeide zijn reputatie en wist hij naam te maken met korte verhalen, poëzie en een reeks romans als *Crome Yellow* (1921), *Antic Hay* (1923) en *Point Counter Point* (1928).
Huxley maakte meerdere wereldreizen waarvan hij uitvoerig in boekvorm verslag deed en wierp zich gaandeweg op als een begaafd essayist over uiteenlopende onderwerpen als literatuur, geschiedenis, filosofie, muziek, wetenschap, architectuur en godsdienst (met name het hindoeisme). Zijn definitieve doorbraak kwam met zijn ongetwijfeld meest bekend geworden werk, de anti-utopische roman *Brave New World* (1932). Hij bevestigde zijn faam met romans als *Ape and Essence* (1948), *The Devils of Loudun* (1952) en *The Genius and the Goddess* (1955). In het jaar 1937 verliet Huxley Europa en emigreerde om gezondheidsredenen (hij leed aan een ernstige oogaandoening) naar Amerika. Hij vestigde zich in Californië, waar hij steeds

meer geïnvolveerd raakte met het boeddhisme en waarde ging hechten aan meditatie en oosterse mystiek. Huxley experimenteerde uitgebreid met geestverruimende middelen als mescaline en LSD die hij van belang achtte voor het bereiken van een gevoel van ultiem geluk en uiterste innerlijke bevrijding. Van deze experimenten deed hij verslag in de destijds geruchtmakende geschriften *The Doors of Perception* (1954) en *Heaven and Hell* (1956). Het is tegen deze achtergrond dat Huxley aan het eind van zijn leven de roman *Island* (1962) heeft geschreven. De ideeën over het goede leven en de ideale maatschappij die in dit boek zijn terug te vinden, krijgen vooral gestalte en betekenis wanneer men deze beziet in relatie tot de denkbeelden die hij eerder verwoordde in *Brave New World*. Waar *Brave New World* zich beperkt tot een - deels impliciet blijvende - 'libertair getinte kritiek' op de tendenties van het kapitalisme en ingaat op de gevaren van een allesbeheersende totalitaire staat, geeft Huxley in *Island* een overduidelijk anarchistische schets van zijn hoogst persoonlijke visie op een ideale samenleving.

Kritiek op de totalitaire staat

In *Brave New World*, dat zich zeshonderd jaar verder in de toekomst afspeelt, trekt Huxley een aantal technologische en maatschappelijke trends van de jaren dertig tot in het extreme door, om de lezer te doordringen van enkele zijns inziens buitengewoon gevaarlijke ontwikkelingen. In deze nieuwe wereld is de wetenschap ver voortgeschreden en wordt van genetische inzichten gebruik gemaakt om een 'perfect ingedeelde' samenleving te creëren. De politieke leiding van deze ideaalstaat heeft de beschikking over de technische kennis en de produktietechnieken om op kunstmatige wijze nieuwe leden van de gemeenschap tot leven te wekken. In grootschalige laboratoria worden - volkomen fabrieksmatig en met behulp van 'kloning' - in reageerbuizen babies gefabriceerd, al naar gelang de maatschappelijke behoeften van dat moment. Door genetische manipulatie worden mensen met hoogstaande kwaliteiten (de besten, de 'Alfa's') en onvolmaakte eigenschappen (de minderen, in kwaliteit afnemend van zogenaamde 'Beta's' tot 'Ypsilons') geschapen, die een van te voren vastgestelde maatschappelijke taak, positie en status krijgen toebedeeld.[3]

De mensen met superieure kwaliteiten krijgen de leidinggevende functies en genieten tal van voorrechten, terwijl de mensen met mindere kwaliteiten het gewone werk verrichten en een volledig gereguleerd leven leiden. De bewoners van *Brave New World* worden door de constante toepassing van conditionerende opvoedingstechnieken, regelmatige hypnose en vormen van subtiele indoctrinatie gevormd tot gestandaardiseerde leden van de gemeenschap, die zonder een enkel protest hun werkzaamheden verrichten en nooit in opstand zullen komen. Hun gedrag wordt bewaakt door 'wetenschappelijk geschoolde' deskundigen, die hebben geleerd op genuanceerde wijze emoties te 'besturen' en die met verfijnde psychologische tech-

nieken de orde weten te handhaven.[4] In *Brave New World* staat de stabiliteit van de samenleving centraal: onrust, onzekerheid, wanorde worden kost wat kost voorkomen. Het angstbeeld dat door Huxley wordt opgeroepen is dat van een opgelegde stabiele orde, waarin harmonie wordt gelijkgesteld met de grootst mogelijke eenheid.
In het geluk van de bewoners van *Brave New World* wordt voorzien door een bijzonder hoog consumptieniveau. Zo kunnen de burgers beschikken over modieuze kledingstukken die zijn vervaardigd van de nieuwste synthetische materialen en kunnen zij een overmaat aan (deels kunstmatige) voedingsprodukten tot zich nemen. Tevens kunnen zij onbeperkt gebruikmaken van een hele verzameling van de meest moderne vervoersmiddelen, waaronder helicoptertaxi's en razendsnelle raketten. Door overvloedige industriële produktie is in deze wereld iedere schaarste aan goederen en levensmiddelen opgeheven en leiden de burgers een in materieel opzicht volkomen bevredigd bestaan. De leden van deze samenleving vinden hun geluk primair in het consumeren van rijkelijke hoeveelheden verbruiksgoederen, waarbij onder meer opvallend is dat beschadigde kleding nooit wordt hersteld, maar altijd direct wordt weggegooid. De woningen zijn voorzien van werkelijk alle denkbare gemakken en blijken buitengewoon luxueus te zijn ingericht: er stroomt zelfs parfum uit de kraan.
Daarnaast vinden de leden van deze samenleving hun geluk in het dagelijks innemen van het door de staat verstrekte genotmiddel 'soma', dat negatieve emoties als angst en boosheid wegneemt en de gebruiker in staat stelt urenlang euforisch weg te dromen c.q. te genieten van een opperste gevoel van gelukzaligheid. Voorts worden de burgers van staatswege geamuseerd met behulp van grote televisieschermen in hun huiskamers en de 'feelies', een soort massale bioscopen waarin zij met behulp van stereoscopische beelden, indringende muziek en verleidelijke geuren (door middel van een 'geurorgel') worden geprikkeld en in een positieve stemming worden gebracht. Het geluksgevoel wordt verder bevorderd door het ontbreken van vaste liefdesrelaties. Op seksueel terrein heerst een volledige vrijheid en wordt het leiden van een promiscue levenswandel door de staat zelfs heel bewust gepropageerd. De medische wetenschap heeft verder een einde gemaakt aan het proces van ouder worden en aan alle levensbedreigende ziektes: de bewoners zien er jong, gezond en welvarend uit.
De burgers van *Brave New World* worden beschreven als perfect gelukkige, gelijkgeschakelde en eenvormige personen. Feitelijk zijn zij 'instrumenten' in de handen van een 'goedbedoelende' politieke leiding, die evenwel een buitengewoon strakke hiërarchische controle blijkt uit te oefenen. Afwijkend gedrag wordt door de heersende leiders onder geen enkele omstandigheid getolereerd, aangezien onorthodoxe gedragingen het stabiele voortbestaan en het evenwicht van het maatschappelijke bestel zouden kunnen aantasten. Door middel van een strikt systeem van censuur (men mag de bijbel niet lezen, noch bijvoorbeeld de werken van Shake-

speare) probeert de leiding het ontstaan van opstandige gedachten of ongewenste emoties te voorkomen en absolute controle te behouden over de denkwereld van hun onderschikten. Niet alleen worden de gedragingen van de individuen (of beter: de systeemleden) van *Brave New World* volledig beheerst en bestuurd, ook de leefomgeving is geheel onder controle gebracht. Lastige insecten zijn bijvoorbeeld nergens meer te vinden: zij zijn in deze maatschappij geheel uitgeroeid. De bewoners leven in torenhoge flatgebouwen die zijn opgetrokken uit glimmend staal en glanzend glas. De woonruimten zijn airconditioned en vormen een volkomen 'kunstmatige', gecontroleerde leefomgeving: 'Civilisatie is Sterilisatie'.[5] Uit het verhaal blijkt dat de bewoners door conditionering op reeds jonge leeftijd is geleerd geen enkele liefde te voelen voor de natuurlijke leefomgeving: zij geven dan ook niets om dieren, planten, bomen, bossen, landelijke vergezichten.[6] Hun voorkeur gaat louter uit naar consumptieve genietingen, de 'heerlijke verdoving' met hun dagelijkse portie soma, de aangename verstrooiing verzorgd door de staat, het gehoorzaam verrichten van wat de politieke elite van hen verlangt. In *Brave New World* beheerst de cultuur de natuur en hebben techniek en wetenschap de natuur feitelijk volledig onder controle gebracht.
Mede uit het voorwoord van de editie uit 1946 blijkt dat Huxley werkelijk vreesde dat in de nabije toekomst een maatschappij zou ontstaan waarin de mensen een volkomen gedachteloos en materialistisch bestaan zouden leiden, vervreemd van de natuurlijke leefomgeving en strak beheerst door een superieure politieke elite die haar 'gecentraliseerde en totalitaire' macht zou weten uit te oefenen met behulp van genetische beïnvloeding en psychologische manipulatie. In dit zelfde voorwoord stelt Huxley dat deze gevaren alleen afgewend kunnen worden door een geheel alternatief maatschappelijk systeem: "In deze gemeenschap zou de economie gedecentraliseerd zijn, zoals bij Henry George, en de politiek zijn geregeld op basis van samenwerking, zoals wordt bepleit door Kropotkin. Wetenschap en technologie (...) zouden ten dienste staan van de mensheid, niet (zoals tegenwoordig en zelfs nog meer in *Brave New World*) alsof de mens aan hen dient te worden aangepast en tot slaaf wordt gemaakt".[7]

Het onbekende alternatief: Island

Pas in zijn zestien jaar later geschreven *Island* geeft Huxley een nadere uitwerking van deze op de Amerikaanse politieke econoom Henry George (1839-1897) en de Russische anarchist Peter Kropotkin (1842-1921) gebaseerde en in dit stadium nog summiere en weinig concrete denkbeelden.
Geheel in de lijn van de utopische traditie presenteert Huxley in *Island* zijn ideeën over een ideaal maatschappelijk systeem in de vorm van een romantisch verhaal. De hoofdpersoon komt langzaam tot zijn positieven in een tropisch regenwoud en begint zich stap voor stap te realiseren wat hem is overkomen. Deze Will Farnaby

is een journalist die reportages schrijft voor Engelse kranten en een aanzienlijke belangstelling aan de dag legt voor het verdienen van geld. Naast zijn journalistieke werkzaamheden verricht hij hand- en spandiensten voor een rijke industrieel, voor wie hij lucratieve oliecontracten tracht af te sluiten met inheemse bevolkingen. Deze tamelijk gewetenloze en gedesillusioneerde figuur is tijdens een zeiltocht in een vliegende storm beland, heeft vervolgens schipbreuk geleden en is verwond aangeland op een exotisch eiland ergens in het Verre Oosten. Hij wordt ontdekt door een stel kleine kinderen die perfect Engels blijken te spreken en wordt liefdevol opgenomen in de plaatselijke gemeenschap.[8]

Farnaby blijkt te zijn terechtgekomen op het volstrekt geïsoleerd liggende eiland Pala. Omgeven door indrukwekkende bergen, uitgestrekte rijstterrassen, groene velden en tropische bossen, liggen op dit eiland een aantal lokale gemeenschappen waar de mensen in harmonie met de natuur een vrij en gelukkig leven leiden. In de loop van het verhaal komt de hoofdpersoon in aanraking met verschillende bewoners en krijgt hij inzicht in de historische achtergronden en de economische, maatschappelijke en politieke inrichting van deze mini-staat.

Pala is - anders dan de omringende eilanden - nooit gekoloniseerd door een buitenlandse mogendheid en heeft daarmee weten te ontsnappen aan grootschalige industriële ontwikkeling, de exploitatie van natuurlijke hulpbronnen en de overheersing door westers-kapitalistische ondernemingen. Tot in de loop van de negentiende eeuw was het eiland nauwelijks tot ontwikkeling gekomen. De bevolking leefde op eenvoudige en traditionele wijze van de jacht, landbouw en veeteelt. Het land werd van oorsprong beheerst door vorsten met een hindoeïstische achtergrond, zogenaamde 'Radja's', die het land met harde hand bestuurden.

Een essentiële verandering in de inrichting van het eiland en de leefwijze van de bewoners vond plaats nadat ruim een eeuw geleden een inventieve Schotse arts, ene Dr. MacPhail, te hulp werd geroepen wegens ziekte van de toen heersende Radja en hij door een spectaculaire chirurgische ingreep het leven van deze vorst wist te redden. Aangezien het bestaan op het ongerepte Pala hem uitstekend beviel, besloot deze Dr. MacPhail op het eiland te blijven. Hij raakte bevriend met de Radja en gezamenlijk initieerden zij een ingrijpend veranderings- en moderniseringsproces dat van Pala het gelukkigste land ter wereld zou maken.

De Schotse dokter richtte een experimenteel laboratorium c.q. onderzoeksinstituut op om op wetenschappelijke manier te kunnen onderzoeken hoe men op de meest efficiënte wijze voedingsmiddelen kon voortbrengen, teneinde hongersnoden en schaarste in de toekomst voor te zijn. Hij ontwikkelde betere vormen van beplanting en 'compostering', zorgde voor de invoering van schoon drinkwater, goede sanitaire voorzieningen en een breed opgezet programma van geboortebeperking. In plaats van zes of zeven kinderen te nemen, beperkten de bewoners hun kindertal voortaan tot ten hoogste twee of drie.

Ook het gezinsleven heeft op het eiland een grondige verandering ondergaan. Will Farnaby verneemt dat in principe de kinderen nog altijd bij hun natuurlijke ouders opgroeien. Wanneer zij echter het opvoedingsklimaat als te verstikkend of bevoogdend ervaren, bezitten de kinderen het volste recht naar een meer passende familie om te zien en voor korte of langere duur te verhuizen. Zo kan ieder kind beschikken over een zogenaamde 'Mutual Adoption Club', een groep van ongeveer vijftien tot vijf en twintig 'vervangende ouders', waaruit zij al naar gelang de omstandigheden kunnen kiezen. Dit opmerkelijke systeem wordt door de meeste eilandbewoners (zowel de kinderen als ouders) als een ware uitkomst ervaren.[9]

Dr. Macphail startte een extensief scholingsprogramma voor de kinderen van Pala. Deze ontvangen sindsdien onderwijs in westerse vakken als 'ecologie', biologie, praktische psychologie, natuur- en scheikunde en Engelse taal. Daarenboven wordt les gegeven in oosterse vakken als Mahayaanse filosofie, Tantra boeddhisme, yoga- en meditatietechnieken en plaatselijke taal- en letterkunde. Op deze wijze trachtte de Schotse dokter de waardevolle elementen van beide culturen te verenigen en het 'beste van beide werelden' te combineren. Door deze uitgebreide scholing is het algemene ontwikkelingsniveau in Pala naar verhouding hoog en worden alle burgers in staat gesteld zich geestelijk optimaal te ontplooien. De bewoners wordt daarbij consequent een sceptische benadering ten aanzien van kennis en wetenschap bijgebracht, opdat zij zich niet snel door zogenaamde 'deskundigen' om de tuin laten leiden. Kritisch onderzoek en een zelfstandige houding van de burgers vormen het fundament van deze ideale samenleving.

Op het eiland zoekt men tevergeefs naar invloedrijke bureaucraten of machtige politici. Pala kent een decentrale politieke structuur en is opgemaakt uit een federatie van zelfsturende eenheden, die op vrijwillige basis met elkaar samenwerken en die alle ruimte laten voor kleinschalige initiatieven en democratische besluitvormingsprocedures. Verder kent het eiland geen dienstplicht of een militair apparaat. Er is nog nooit oorlog gevoerd, noch bestaat de geringste aanleiding om de in de toekomst militair op te willen treden.[10]

Het economische systeem van Pala wordt gekenmerkt door een betrekkelijk grote gelijkheid tussen de inwoners. Een vaste regel is dat niemand meer dan vier à vijf keer zoveel rijkdom en goederen mag bezitten dan de gemiddelde burger. Er is dan ook geen plaats voor rijke en machtige financiers of 'captains of industry'. De economie van het eiland is niet kapitalistisch of staatssocialistisch, maar is gebaseerd op onderlinge samenwerking tussen kleinschalige coöperatieve fabrieken en werkplaatsen. Dit stelsel van vrijwillige samenwerking tussen kleine producenten wordt ondersteund door een coöperatief banksysteem dat is gemodelleerd naar het voorbeeld van de bekende negentiende eeuwse Duitse bankier Wilhelm Raiffeisen. Verder kent *Island* een geldsysteem en betalen de burgers hun aankopen met doodgewone munten van koper, zilver en goud.

De bewoners van Pala werken voornamelijk in de land- en bosbouw of in bescheiden industriële inrichtingen voor onder meer het zagen van hout en het produceren van meubels. Daarnaast vinden zij werk in het onderwijs, de verzorging en dienstverlening, alsmede in de ambachten en kunsten. Zij worden gestimuleerd in meerdere vakken beroepservaring op te doen, teneinde zich veelzijdig te scholen, respectievelijk kennis over verschillende mensen en organisaties op te doen. Ook al is dit wellicht in maatschappelijk opzicht niet het meest efficiënt, de burgers blijven hun leven lang regelmatig van werkzaamheden wisselen in een flexibel systeem van 'deeltijdwerk', dat hen veel voldoening geeft.[11]
De hoogste voldoening en het ware geluk vinden de bewoners van Pala echter niet in aangenaam werk, rust en creatieve activiteiten, maar in het bereiken van 'hogere bewustzijntoestanden' door middel van ademhalings-, meditatie- en concentratietechnieken en het innemen van het geestverruimende middel 'moksha'.
Van jongs af aan worden de bewoners van het eiland geschoold in yogatechnieken om totale ontspanning, volmaakte innerlijke vrede en volledige 'geestelijke bevrijding' te bereiken. Uitgaande van boeddhistische denkbeelden, leren de jonge leden van de gemeenschap van Pala door langdurige oefening in specifieke vormen van meditatie zich vrij te maken van begeerten, hun dagelijkse zorgen, en hun sterfelijkheid. Met behulp van training in zelfinkeer en losmaking van het dagelijkse bestaan weten zij heldere ideeën te krijgen over de fundamentele vraagstukken van het leven en zijn zij in staat door te dringen tot een hogere wereld van visionaire en mystieke denkbeelden. Na jarenlange oefening kunnen zij met behulp van de diepste meditatie leren in een toestand van mentale extase te geraken.[12]
Deze totale geestelijke bevrijding van de mens wordt mede mogelijk gemaakt door het 'moksha-medicijn'. Geregeld nemen de bewoners van Pala een dosis van dit door Dr. Macphail uitgevonden, 'onschadelijke en niet-verslavende middel' in teneinde hun geestelijke horizon te verbreden, mystieke ervaringen op te doen en spectaculaire hallucinaties mee te maken. Met behulp van dit psychedelische medicijn weet ook de hoofdpersoon van het verhaal uiteindelijk een gemoedstemming van ultieme geestelijke bevrijding en opperste geluk te ervaren. Ook leidt dit middel tot een ongekend gevoel van lichamelijk welbevinden en intensiveert het de menselijke emoties, de geheugenfuncties en, niet in de laatste plaats, de sexuele genoegens van de eilandbewoners.[13]
Hoe meer Will Farnaby van de historie van het eiland en de levensopvattingen van de bewoners te weten komt, hoe meer hij zijn cynisme, geldlust en inhaligheid van zich af weet te werpen. Hij wordt verliefd op een van de bekoorlijke vrouwen van het eiland en raakt in de ban van de boeddhistisch-filosofische achtergronden van deze ideale staat. Farnaby ziet af van zijn oorspronkelijke plannen om de olie van het eiland te gelde te maken en Pala te transformeren in een industriële natie met massale industrieën en een westers consumptieniveau. In toenemende mate reali-

seert hij zich dat de inrichting van het eiland superieur is aan die van de westerse staten en dat de leefwijze van de bewoners een werkelijk gelukkig bestaan realiseerbaar maakt. Aan het slot van het verhaal komt echter een einde aan alle illusies en wordt Pala bezet door een imperialistisch ingestelde dictator van een naburig eiland, die alleen interesse heeft voor de olieschatten en de kans waarneemt zich te verrijken c.q. zijn status en macht in de regio te vergroten.

Kritiek op kapitalisme en consumentisme

Op basis van zijn vernietigende aanval in *Brave New World* op een bedreigende technocratische consumptiemaatschappij en een allesomvattende totalitaire staat, lijkt het verdedigbaar te stellen dat Aldous Huxley zich al in de jaren dertig - weliswaar niet door expliciete uitspraken in geschrift of woord, maar veel eerder door de meer algemene teneur van zijn werk - opstelt als een denker met libertaire sympathieën. In de loop van de veertiger jaren raakt Huxley's anarchisme geleidelijk meer theoretisch onderbouwd, gezien de concrete verwijzingen in zijn werk naar bij voorbeeld Peter Kropotkin en vermeldt hij nadrukkelijk geïnspireerd te zijn door de libertaire politieke theorie. In de jaren vijftig en zestig - zeker aan het eind van zijn leven toen hij *Island* publiceerde - ontwikkelde Huxley zich onmiskenbaar tot een anarchistisch denker. Dit komt onder meer tot uitdrukking in zijn felle kritiek op het natuurvernietigende en volgens hem 'imperialistische' kapitalistische economische stelsel, zijn scherpe veroordeling van de grote sociale ongelijkheid in de westerse wereld en de onderdrukkende rol van de staat in de maatschappij. In *Island* wordt het repressieve karakter van de moderne gecentraliseerde staten keer op keer benadrukt. Volgens Huxley is de kapitalistische staat in essentie een middel in handen van de bezittende elite. De hedendaagse militair-bureaucratische staten zijn naar zijn mening weinig anders dan instrumenten waarmee de heersende maatschappelijke groepen hun privileges en posities weten veilig te stellen.
Op zijn 'ideale eiland' bestaat dan ook geen centraal staatsapparaat en is de maatschappij - geheel volgens de principes van bijvoorbeeld Godwin, Proudhon, Bakoenin en Kropotkin - verdeeld in kleinschalige, zelfbeherende politieke eenheden, waarbinnen de burgers directe zeggenschap genieten. Huxley toont zich in *Island* een consequent tegenstander van centralisatie, hiërarchie en autoritaire bevoogding. De lokale gemeenschappen dienen volgens hem ten allen tijde zelfbesturend te zijn. Hij kiest voor een algemene federatieve bestuursvorm, waarbinnen de samenstellende decentrale eenheden autonomie bezitten en zelfregulerend zijn ten aanzien van de eigen aangelegenheden. Zijn algemene anarchistische instelling en politieke visie blijken ook uit het feit dat Huxley in zijn geschriften en door zijn onorthodoxe levenshouding het belang benadrukt van principiële individuele vrijheid, van intellectuele, artistieke, creatieve ontplooiing en tolerantie ten opzichte van andersdenkenden.

Naast de anarchistische denkbeelden vallen de diepgaande ecologische inzichten op die Huxley in zijn utopische roman *Island* ontvouwt. De centrale boodschap die hij in het boek meegeeft is dat de mens de natuur in beginsel ongeschonden moet laten en zo min mogelijk moet ingrijpen in de oorspronkelijke ecologische verhoudingen.[14]

Heel typerend laat hij het basisonderwijs op Pala niet beginnen met lezen en schrijven, maar met onderricht in het onderwerp 'ecologie'. De kinderen krijgen diepgravende en gedetailleerde lessen in de betrekkingen tussen dieren, planten en hun anorganische omgeving. Reeds de jongste leerlingen bestuderen de dynamische evenwichten binnen de natuur en de onderlinge afhankelijkheid van levende en niet-levende dingen. In het curriculum wordt consequent aandacht besteed aan de menselijke rol in de natuurlijke wereld, de betrekkingen tussen de mens en de natuurlijke leefomgeving. De fundamentele gedachte die de kinderen wordt bijgebracht, is "de natuur goed te behandelen, opdat de natuur goed zal zijn voor de mens".[15]

De kinderen worden grootgebracht met een 'natuurbeschermingsmoraliteit', waarvan Huxley het belang in *Island* herhaaldelijk benadrukt.[16] Uit de boeddhistische leer trekt Huxley lessen over het aannemen van een ethische houding tegenover de aarde. Volgens hem is het noodzakelijk een einde te maken aan de dominante houding van de mens ten opzichte van de natuur en te bewerkstelligen dat de mensheid in evenwicht met de natuur komt te leven.[17] De bewoners van Pala wordt bijgebracht om zoveel mogelijk de handen van de natuurlijke leefomgeving af te houden en als 'partners' met de wilde planten en dieren op het eiland om te gaan.[18]

In beginsel nuttigen zij vegetarische, 'boeddhistische' voeding, die bestaat uit veel granen en groenten, al wordt soms wel gesmokkeld met een enkele vis. De maaltijden waar in het verhaal over wordt gerept, zijn niet overdreven uitgebreid, maar bevatten volgens de auteur in ieder geval alle noodzakelijke voedingsstoffen en houden de mensen gezond. Het ecologische evenwicht van het eiland wordt verder bewaard door het vercomposteren van het organische afval, dat weer wordt gebruikt voor de bemesting van het land.[19] De bewoners blijken verder ook op consequente wijze natuurlijke, 'duurzame' materialen te gebruiken voor onder andere kleding, meubels en huizen, om het milieu minder te belasten.[20]

Op Pala bestaat geen urbanisatieprobleem of een strikte scheiding tussen stad en platteland. Kleinschalige leefgemeenschappen liggen over het hele eiland verstrooid, verbonden door primitieve weggetjes die door de tropische wouden heen slingeren. De bewoners hebben nauwelijks behoefte aan mobiliteit en er rijdt slechts een gering aantal ouderwetse auto's rond. Daarnaast zijn er geen vervuilende zware industrieën en ontbreekt iedere vorm van massale fabrieksmatige produktie. Wij zagen dat de noodzakelijke goederen worden geproduceerd in kleinschalige fabrieken en werkplaatsen. Uit de tekst komt tevens naar voren dat de

watervallen worden aangewend voor schone electriciteitsvoorziening op het eiland.[21] De economie van Pala is gebaseerd op het beginsel van zelfvoorziening. Met uitzondering van enkele meer ingewikkelde machines, bepaalde electrische benodigdheden en af en toe een auto, worden alle essentiële levensmiddelen en goederen op het eiland zelf geproduceerd.[22] Door middel van doelmatig gebruik van geperfectioneerde vrieskasten kunnen bederfelijke voorraden langdurig bewaard worden en gaat praktisch niets verloren. Overblijvende produkten worden geëxporteerd, hetgeen het land de noodzakelijke valuta oplevert.[23]
Op het utopische eiland wordt geen groei van de economische produktie nagestreefd. Huxley dicht de maatschappij van Pala expliciet 'gelimiteerde produktie en selectieve industrialisatie' toe.[24] Hij zoekt de oplossing voor de meest fundamentele economische en ecologische problemen van zijn tijd in geboortebeperking, vermindering van consumptie, het inbouwen van 'duurzaamheid' in de vervaardigde produkten, afschaffing van militarisme. Wanneer een bescheiden aantal personen op eenvoudige wijze weet te voorzien in de essentiële levensbehoeften, zich niet schuldig maakt aan overconsumptie of bewapening, is volgens hem een gelukkig bestaan voor iedereen haalbaar, met instandhouding van een onbeschadigde natuurlijke omgeving. Een andere voorwaarde om dit laatste te realiseren, is naar zijn idee dat de burgers hun belangstelling dienen te verleggen van materiële naar immateriële behoeftenbevrediging. Door het beoefenen van mystieke contemplatie en het zoeken naar 'geestelijke bevrijding' (met of zonder psychedelische stoffen) kan de mens in zijn visie zijn persoonlijkheid optimaal ontwikkelen, kan het leven intenser en waardevoller worden, terwijl de aarde niet het gevaar loopt onomkeerbaar te worden aangetast.[25]
Aan de anarchistische en ecologische ideeën van Aldous Huxley wordt in de uitgebreide secundaire literatuur die in de laatste decennia over zijn denkbeelden is verschenen relatief weinig aandacht besteed. Dat valt te betreuren, aangezien Huxley zelf in zijn relatief onbekende en minder veelvuldig gelezen roman *Island* een intrigerend beeld geeft van een libertair-ecologisch georganiseerde maatschappij. In deze ideale samenleving vormen individuele vrijheid, natuurbescherming en handhaving van het ecologische evenwicht het belangrijkste uitgangspunt van de beschaving. De burgers leven in een gedecentraliseerd en federatief politiek systeem dat hen in staat stelt een principieel vrij bestaan te leiden. Zij verrichten gevarieerde werkzaamheden en tonen geen belangstelling voor een luxueus bestaan c.q. een overmaat aan consumptiegoederen. De burgers zijn kritische, zelfstandige personen, die actief hun persoonlijke geluk trachten te verwerkelijken door zich bezig te houden met individuele geestelijke ontwikkeling en bevrijding.
Volgens Huxley is een ecologisch verantwoorde maatschappij niet haalbaar zonder het inwoneraantal principieel te beperken. Naar zijn idee zal het consumptieniveau over de gehele lijn verlaagd moeten worden en dient de industrialisatie voortaan

een selectief karakter te dragen. Een dergelijke samenleving zal bovendien de geproduceerde goederen stelselmatig van 'ingebouwde duurzaamheid' moeten voorzien. In combinatie met een op vroege leeftijd aanvangend programma van natuur- en milieu-educatie, dat de mensen ter dege bewust maakt van ecologische vraagstukken en de kwetsbare evenwichten in de natuur, zou dit naar zijn idee een einde kunnen maken aan de dreigingen die het gevolg zijn van het proces van industrialisering en technocratisering dat de westerse wereld in deze eeuw vast in de greep houdt.
De conclusie is gerechtvaardigd dat Huxley's werk weinig aan relevantie en actualiteitswaarde heeft ingeboet. Zijn geschriften bevatten leerzame maatschappijkritiek en vormen - voor velen wellicht op onverwachte wijze - geschikte literatuur voor hen die op zoek zijn naar inspirerende voorbeelden van een anarchistische en ecologisch verantwoorde maatschappij.

Noten

1. Een uitgebreidere bespreking van Huxley's utopische visie is te vinden in mijn *Ecologische utopieën*, Jan van Arkel, Utrecht 1996, hoofdstuk 8. Overigens: George Woodcock besteedt in het nawoord van zijn *Anarchism* (Penguin Books, Harmondsworth 1977, p. 458), kort aandacht aan het belang van de roman *Island*. P.J. de Voogd doet hetzelfde in een artikel met de titel 'Literaire utopia's: Huxley en Orwell' dat is opgenomen in de bundel van Karin Ruigrok, *De aanloop tot de Eeuwwende 2000, De Utopieën van de Twintigste Eeuw*, uitgave Bureau Studium Generale, Utrecht 1995, pp. 27-39. - 2. Voor dit biografische gedeelte heb ik gebruik gemaakt van de algemene inleidingen van Huxley's *Island*, Panther Books, London 1984, pp. 1-3, *Brave New World*, Harper & Row Publishers, New York 1969, pp. vii-xiv, en met name diens *The Doors of Perception* en *Heaven and Hell*, Flamingo, London 1994, levensbeschrijving en voorwoord door respectievelijk David Bradshaw en J.G. Ballard, en deze autobiografisch getinte teksten zelve. Vermeldenswaard is verder dat Huxley een voorwoord schreef bij de in 1937 in Londen verschenen uitgave *The Conquest of Violence*, het standaardwerk van de Nederlandse anarcho-pacifist Bart de Ligt. Bovendien wijs ik op een opmerkelijk essay (Science, Liberty ands Peace) dat in 1947 in Nederlandse vertaling verscheen bij Servire, Den Haag (*Wetenschap, vrijheid en vrede*). - 3. Aldous Huxley, *Brave New World*, Harper & Row Publishers, New York 1969, hoofdstukken 1-3. - 4. Ibid., de hoofdstukken 3-6. - 5. Ibid., p. 81. - 6. Ibid., pp. 14-15. - 7. Ibid., p. viii. - 8. Aldous Huxley, *Island*, Panther Books, London 1984, pp. 2-39. - 9. Huxley spreekt in dit verband over een zogenaamde Mutual Adoption Club (MAC), Ibid., pp. 100-110. - 10. Ibid., p. 171. - 11. Ibid., pp. 172-174. - 12. Ibid., pp. 308-336. Wie in deze aspecten verder geïnteresseerd is, leze de eerder genoemde autobiografische werken van Huxley, in het bijzonder *The Doors of Perception* en *Heaven and Hell*, die geheel gaan over dit thema. - 13. Ibid., p. 98. Huxley schrijft in dit verband over 'the yoga of love' en 'sexual yoga', waarmee hij doelt op een bijzondere sexuele genotservaring als gevolg van het bedrijven van de liefde in combinatie met toepassen van bepaalde yogatechnieken. Ook Ian Todd and Michael Wheeler, *Utopia*, Orbis Publishing Ltd, London 1978, p. 154. - 14. Ibid., pp. 247-250. Huxley's bezorgdheid over de kwetsbaarheid van de natuurlijke wereld blijkt bijvoorbeeld ook heel duidelijk uit zijn latere, veel minder bekend geworden werk *Brave New World Revisited*, Flamingo, London 1994. - 15. Ibid., pp. 247-248. - 16. Ibid., p. 249. - 17. Ibid., pp. 230-268. - 18. Ibid., p. 237: Huxley spreekt in dit verband van een 'transcendental unity with with all other sentient beings'. - 19. Ibid., p. 96. - 20. Ibid., diverse vindplaatsen door de hele tekst heen, onder andere p. 168. - 21. Ibid., p. 169. - 22. Ibid., pp. 168-174. - 23. Ibid., pp. 171-174. - 24. Ibid., p. 247. - 25. Ibid.

SIMON RADIUS (1917-1995): EEN BIJZONDER ANARCHIST

Jan Vis

Het, overigens laat bekend geworden, overlijden van AS-redacteur Simon Radius was voor mij aanleiding nog eens enkele van zijn geschriften te lezen. Ik ben ervan overtuigd dat het maar een heel klein gedeelte van zijn ideeën is dat hierin tot uitdrukking komt, maar interessant is het dunkt mij wel degelijk. De volgende geschriften heb ik gebruikt: (1) Wijsgerig Perspectief, *13e jg, nummer 6, 1972/1973, het artikel 'Anarchisme en opvoeding'; (2)* De AS, *5e jg, nummer 26, 1977, het artikel 'Anarchisme discussie'; (3)* Francisco Ferrer, *brochure uitgegeven door De Vrije Gedachte (1980).*

Ik heb er vaak de grootste moeite mee om te achterhalen hoe iemand nu werkelijk zèlf over de dingen denkt. De gewoonte om bij lezingen, discussies en in geschriften steeds maar weer te vertellen wat ànderen over bepaalde zaken bedacht hebben, is in mijn ogen een vervelende gewoonte, althans als men toch eigenlijk zijn eigen standpunten naar voren wil brengen. Vooral bij erudiete denkers komt dat tegenwoordig steeds vaker voor. Was het Multatuli die destijds vertwijfeld uitriep: "Een koninkrijk voor een idee.."?
Zo kan ik er ook niet goed achter komen of Simon Radius in zijn *Anarchisme discussie* (2) zijn eigen ideeën via Bakoenin duidelijk wil maken - wat ik een omslachtige methode zou vinden - of dat het hem toch eigenlijk om het denken van Bakoenin gaat. Ik vermoed toch wel het laatste, ondanks het feit dat hij zelf beweert "aan de hand van enkele ideeën van Bakoenin" het thema van de verhouding tussen individu en maatschappij aan de orde te stellen. Natuurlijk had Bakoenin allerlei ideeën daarover, maar of Simon Radius die nu echt nodig had om zijn eigen denkbeelden duidelijk te maken, waag ik te betwijfelen.
Daar komt nog bij dat men, door de omweg via een andere denker te kiezen, onwillekeurig meegezogen wordt met een aantal van diens meer dubieuze gedachten. Bijvoorbeeld de opvatting van Bakoenin dat het steeds de angst zou zijn die de verhouding tussen het individu en de maatschappij bepaalt. Ik ga er nu niet verder op in, maar volgens mij deugt er niets van die visie van Bakoenin en ik vind het opmerkelijk dat Radius op een gegeven moment het denken in 'hoger en lager' als essentieel beschouwt. Wat volgens mij wel terecht is.

Door bedoelde gewoonte wordt het moeilijk te bepalen met wie je het eens kunt zijn, met de schrijver of met degene die hij naar voren haalt en het wordt bovendien uitermate vervelend doordat je eventuele kritiek òf op de een, òf op de ander

afketst. Hoe dan ook, er staat toch in die drie geschriften heel wat om eens over na te denken, of het nu ideeën van Bakoenin zijn of van Radius zelf.
Zo word je meteen al in (2) geconfronteerd met de gedachte dat een ethiek en een rechtsleer eigenlijk gebaseerd zouden moeten zijn op een "natuurlijke ònverantwoordelijkheid van een mens", hetgeen uiteraard in strijd is met allerlei theorieën over 'eigen verantwoordelijkheid' die voornamelijk door vrijdenkers en humanisten gehuldigd worden. De gedachtengang van Bakoenin/Radius is dan deze dat de mens volledig onderworpen zou zijn aan een grote hoeveelheid natuurlijke krachten waarop hij geen vat heeft en waarop hij dus geen invloed kan uitoefenen. De mens "is een slaaf van onvrijwillige op hem inwerkende universele drijfkrachten" en omdat dit zo is, volgens Bakoenin, Radius of beiden, kan hij niet anders dan ònverantwoordelijk zijn. Een vreemde gedachte, niet zozeer omdat hij op zichzelf onwaar zou zijn, maar omdat hij volstrekt niet consequent is. Want er wordt verderop ook gesteld: "Zo moet een mens zich bevrijden van een drievoudig juk, van de uiterlijke natuur, van de autoritair opgebouwde sociale en culturele structuren en hij moet zich bevrijden (...) van de vervreemde individualiteitsgevoelens". Blijkbaar is de mens dan toch geen slaaf van universele krachten. Als hij zich kan bevrijden, is hij in wezen ònafhankelijk en als dat het geval is gaat er, in welke vorm dan ook, onvermijdelijk een eigen verantwoordelijkheid voor de mens gelden.

Veel duidelijker is Radius in zijn onder (1) genoemde artikel in *Wijsgerig Perspectief.* Hij geeft daarin namelijk als zijn mening te kennen dat centrale, van bovenaf opgelegde, gezagsuitoefening elke vorm van persoonlijke vrijheid onmogelijk maakt. En hij beschouwt het bestaan van dat gezag als een consequentie van het 'patriarchaal-religieus beginsel', hetgeen gekenmerkt wordt door de tweedeling van de werkelijkheid, namelijk een verdeling in een 'boven' en een 'beneden'. Deze splitsing is funest voor de menselijke verhoudingen, allereerst omdat hij de gelijkheid tussen de mensen tot een farce maakt, maar ook omdat er geen vrijheid kan bestaan als een groot gedeelte van de mensheid aan een hogere macht onderworpen is. Een onweerlegbare gedachte die naar mijn ervaring veel te weinig in het moderne denken over mens en maatschappij betrokken wordt.
Hierbij maakt Radius evenwel een merkwaardige aantekening! Hij zegt namelijk: "... de erkenning dat er meerderen en minderen zijn waarborgt het voortbestaan van de autoritaire structuren. Een verantwoordelijkheidsethos moet dan het alibi verschaffen voor sociale controle en anderzijds zorgen voor een goede conditionering van de gedachten- en gedragspatronen der burgers". Ik lees hieruit alweer een afwijzen van elke notie van individuele verantwoordelijkheid, maar gelukkig tegelijkertijd ook een helder kritisch inzicht in de valsheid van de voorstellingen die door genoemde 'meerderen' al vanaf de schoolbanken de mensen ingeprent worden, uiteraard om hen onder de knoet te houden.

Het valse zit hierin dat mensen wel degelijk een intrinsieke behoefte aan het afleggen van verantwoording hebben, maar dat die 'meerderen' op slimme wijze van deze behoefte misbruik maken door deze naar buiten te verleggen en de mensen wijs te maken dat zij aan anderen buiten hen verantwoording verschuldigd zouden zijn, in feite natuurlijk aan die bovenlaag van 'meerderen'. Men fluistert de mensen dus een 'heteronome' verhouding in, gebruik makend van het feit dat er voor de mens een 'autonome' geldt. Die behoefte immers is in werkelijkheid volstrekt naar binnen gericht. Een mens is alleen maar aan zichzèlf verantwoording verschuldigd, waarbij het overigens niet gaat om het bekrompen eigenbelang, maar daarentegen om het individueel samenhangen met het geheel van de werkelijkheid. Geen onderworpen-zijn aan dat geheel, maar een van zichzelf uit samenhangen, hetgeen iets geheel ànders is.
In zijn brochure over *Francisco Ferrer* (3) ontvouwt Radius, in verband met het onderwijs, een gedachte over de natuurlijke groei en de ontwikkeling van de mensen, die hierop wat licht werpt: "... dat alle ontwikkeling een golfbeweging is van tegenstelling naar tegenstelling die samengaat met een *ingebouwde* orde, waardoor steeds weer gestreefd wordt naar harmonie, naar opheffing van de tegenstellingen". En Radius wijst er dan op dat we wat dit betreft aansluiting vinden bij het denken van Hegel en hij ziet onder andere in de moderne ecologie een variant op dat denken en een doorgaans ongeweten voortzetting ervan.
Mij doet dat goed, want veel te weinig wordt erop gewezen dat de filosofie van Hegel door en door in het teken staat van een in zichzelf samenhangende werkelijkheid. In strijd met wat tegenwoordig velen menen, is Hegels filosofie veel 'moderner' dan het positivisme en zelfs het post-modernisme. Ook die opvatting is, zij het zijdelings, bij Radius terug te vinden als hij met duidelijke instemming Paul Feyerabend aanhaalt die het serieus voor mogelijk houdt "dat onze wetenschapsbeoefening een moderne vorm van hekserij is". Radius, met zijn open oog voor de kunsten en de rol die deze in het leven van de mensheid spelen, met zijn sympathie voor allerlei nieuwe onreglementaire vormen van psychiatrie en zijn aanhoudend pleidooi voor kleinschalige samenwerkingverbanden, zag kennelijk helder in dat de kille rationaliteit van het tot wasdom gekomen negentiende eeuwse denken nu niet bepaald geschikt is om de vervreemding van de mensen op te heffen. Hij merkt in (2) op: "Een mens kan de vervreemding opheffen - die van zichzelf, die met de ander, die met de natuur en de samenleving - als hij tracht op generlei wijze te leven vanuit maar één kant van zijn bestaanswijze, als hij goed oog houdt op zijn affectieve huishouding, onder fundamentele verandering van de maatschappelijke ordening".
Ook dit is nauw verwant met het denken van Hegel die geen goed woord over heeft voor het eenzijdige 'verstandelijke' denken zoals dat vooral door Kant van een, tot op de dag van vandaag door bijna alle denkers enthousiast onderschreven,

filosofische basis is voorzien. Het gaat echter niet alleen om die door Radius genoemde 'affectieve huishouding', want die kan op zichzelf ook aan ernstige afwijkingen lijden. Het gaat nog een heel stuk verder, namelijk om een integratie van dat affectieve en intuïtieve met het logische denken. En in die integratie krijgt het gehele denken een nieuwe dimensie: het gaat raad weten met zaken die nu eens niet in de eerste plaats kwantificeerbaar, meetbaar en analyseerbaar zijn. Zaken zoals de liefde, de kunst, de schoonheid en, welbeschouwd, ook de filosofie als een autonoom creatief denkproces.

Een filosoof kan proberen zijn oorspronkelijke en creatieve denken te stimuleren en te ontwikkelen, maar maatschappelijk gezien is het niet aan te raden. Het wordt binnen de huidige onvolwassen maatschappij uit den boze gevonden, zoals ook Radius beklemtoont door middel van een citaat van Ernst Bloch: "Wat nu de vorming van het karakter betreft wordt vooral de arbeidersklasse voorbereid op de 'onvermijdelijke' driftbeheersing die de burgerlijke maatschappij van haar verlangt. Wat de intellectuele vorming betreft schijnt het van belang te zijn in de volksschool door te weinig en in de middelbare school door teveel en bovendien uitgekauwde leerstof de lust en het vermogen tot eigen denken te verhinderen". En Radius merkt dan op dat dit vanuit het anarchisme "geheel kan worden onderschreven".

Persoonlijk ben ik er niet geheel zeker van of dit door hedendaagse anarchisten wel zo volmondig beaamd zal worden... Maar ik ben het met Bloch en Radius eens: je gaat als 'meerdere' natuurlijk niet je eigen graf graven door al bij jonge kinderen het vrije creatieve denken te bevorderen, want als er nu iets is dat onze huidige wereld kan veranderen is het dat wel. Niet het al te zeer rationalistische denken van de negentiende eeuw, met zijn hang naar berekenbaarheid en voorspelbaarheid, zijn behoefte aan overheersing van de kosmos en reglementering van het leven, kan de wereld veranderen, zoals intussen aan menigeen duidelijk is geworden, maar het vrije creatieve denken waarvoor al bij voorbaat geen heilige huisjes en reglementen bestaan. Van hieruit kunnen samenlevingen 'groeien' zonder al van tevoren gedwongen te zijn zich aan academische, slim uitgedachte blauwdrukken te houden.

Simon Radius was een buitengewoon belezen man, uiteraard vooral op het gebied van het onderwijs en opvoeding en het anarchisme (zoals nog eens blijkt uit het artikel (1) dat elders in dit jaarboek is opgenomen). Maar alles wijst erop dat hij in zijn oorspronkelijke en vrije denken veel verder ging dan de meeste van zijn geestverwanten en wel juist doordat hij de betekenis onderkende van al datgene dat buiten een meetbare en analyseerbare werkelijkheid valt, terwijl hij anderzijds in geen enkel opzicht in de valkuil van een occult irrationalisme getrapt is. Een anarchist dus om niet te vergeten...

ANARCHISME EN OPVOEDING*

Simon Radius

Wie wil schetsen hoe het anarchisme over opvoeding denkt en de vraag wil trachten te beantwoorden wat de bijdrage van het anarchisme is tot de theoretische pedagogiek en de praktijk van de opvoeding, komt voor de moeilijkheid te staan dat hij zal moeten uitleggen wat 'het' anarchisme dan wel is en wat specifieke anarchistische ideeën zijn. In de loop van de geschiedenis van het menselijk denken over mens en samenleving zijn tal van ideeën opgedoken die ook deel uitmaken van de vrijheidslievende sociale filosofie die we anarchisme noemen zonder dat die door iedereen of zelfs door de schrijvers ervan als 'anarchistisch' werden ervaren. En het wordt helemaal moeilijk als we zien dat een man als Francisco Ferrer - die we als een van de grondleggers kunnen beschouwen van een anarchistische opvoedingstheorie, die hij in praktijk heeft trachten te brengen in de door hem van 1901 tot 1906 geleide 'Escuela moderna' in Barcelona - zich uitdrukkelijk nooit anarchist heeft genoemd. Zo kunnen we ook de anti-autoritaire opvoeding niet zonder meer vereenzelvigen met een anarchistische, noch haar aanhangers met anarchisten.

Ik zal op deze plaats het probleem zo benaderen dat we van drie grondgedachten van het anarchisme hun betekenis voor een opvoedingsbijdrage zullen trachten te beschrijven. Die drie ideeën hebben alle betrekking op fundamentele aspecten van de samenleving der toekomst, waarvoor het anarchisme overigens geen blauwdruk kan leveren, noch van de weg waarlangs deze bereikt kan worden. Dat ligt niet aan de inhoud van het anarchisme, maar aan de gewelddadige gesteldheid van onze maatschappelijke orde. Deze drie probleemgebieden zijn:
- de afwijzing van centraal, van bovenaf opgelegd gezag in alle maatschappelijke verhoudingen;
- de noodzakelijke afbraak van alle hiërarchische structuren;
- de kritiek op het autoritaire revolutiebegrip.

Het anarchisme is een filosofie van volledige vrijheid en van volledige gelijkheid en streeft naar een samenleving waarin deze vrijheid en gelijkheid van allen gewaarborgd is. Waar geen vrijheid is, is geen gelijkheid. Waar geen gelijkheid is, is geen vrijheid. Met gelijkheid wordt hier uiteraard niet bedoeld dat we allemaal hetzelfde zijn maar dat we allemaal op grond van ons menszijn gelijke rechten hebben, ongeacht ons inkomen, onze huidskleur, onze afkomst en onze klasse, op - in

* Oorspronkelijk verschenen in *Wijsgerig Perspectief* 13e jaargang, nr. 6 (1972/1973), pp. 285-299. Een drietal korte passages hebben we laten vervallen (red.).

het kader van dit artikel - alle bestaande en nog te scheppen opvoedings- en onderwijsmiddelen. Het gelijkstellen van vrijheid en gelijkheid is een der belangrijkste bijdragen van het anarchisme tot de opvoeding en de opvoedkunde, want een opvoedingspraktijk die ernst maakt met vrijheid en gelijkheid ziet er anders uit dan die welke samenhangt met en optreedt in een maatschappelijke orde die op ongelijkheid berust, die deze ongelijkheid in stand helpt houden en die op de overheersing van een meerderheid door een minderheid van geprivilegieerden berust.
Centrale, opgelegde gezagsuitoefening maakt de persoonlijke vrijheid denkbeeldig. In een autoritaire samenleving worden de relaties tussen mensen verder bepaald door allerlei hiërarchische structuren (baas-knecht, overheid-onderdaan, man-vrouw, ouders-kind) die ontstaan en gevoed worden vanuit het patriarchaal-religieus beginsel van 'boven' en 'beneden'. Dit hiërarchische beginsel doordringt heel de maatschappelijke orde vanaf het gezin tot in alle maatschappelijke instituties, het bedrijfsleven en is het duidelijkste zichtbaar in de organen van de staat zelf: de ambtelijke bureaucratie, leger, politie en rechtspraak. Door het 'boven-beneden' principe wordt de gelijkheid denkbeeldig. De afwijzing van autoritaire en hiërarchische relaties maakt de kern uit van het anarchistisch denken en die strijd moet op beide gelijkelijk gericht zijn, want de hiërarchische verhoudingen maken de gezagsuitoefening pas efficiënt mogelijk: de erkenning dat er meerderen en minderen zijn waarborgt het voortbestaan van de autoritaire structuren. Een verantwoordelijkheidsethos moet dan het alibi verschaffen voor sociale controle en anderzijds zorgen voor een goede conditionering van de gedachten- en gedragspatronen der burgers. Hiermee is niet gezegd dat het anarchisme afwijzend staat tegenover leiderschap, daar komen we nog op terug.
Een derde grondidee die relevant is voor een opvoedingstheorie zou ik willen aanduiden als het anarchistisch dilemma. Uitgaande van de persoonlijke vrijheid en gelijkheid, gepaard gaand met de afwijzing van alle dwang, rijst de vraag: welke weg leidt dan uit deze gewelddadige maatschappelijke orde naar een maatschappij van vrije en gelijke mensen? Geweld is een weinig deugdelijk en geen anarchistisch middel waarmee waarschijnlijk niet het beoogde effect bereikt wordt, want wie garandeert dat de revolutionair-van-nu niet de toekomstige nieuwe, autoritaire gezagsdrager zal worden? Daarom heeft het anarchisme ook altijd de doeleinden en de methoden der revolutie en der revolutionairen aan de orde gesteld. Het wijst daarbij de, weliswaar als tussenfase bedoelde, 'dictatuur van het proletariaat' af en ziet weinig heil in het vervangen van een oud kapitalistisch-autoritair kader door een nieuw revolutionair-autoritair kader. En daar de revolutie niet gevoerd kan worden met de middelen van de vrijheid en gelijkheid, behoort een anarchistische strategie bijna tot de onmogelijkheden. Op dit punt heerst dan ook onder anarchisten de grootste verdeeldheid. Het dilemma wordt echter aangereikt door de gewelddadigheid van de bestaande maatschappij. Het anarchisme heeft dan ook al-

tijd op drie fronten moeten strijden: tegen de terreur van het bureaucratisch staatsgezag en tegen de autoritaire revolutionairen in eigen kring en daarbuiten.
Vast staat dat een nieuwe maatschappelijke orde niet vanzelf tot een nieuwe mens leidt. Vast staat dat de revolutie (en ook alle evolutionair verkregen winst aan vrijheid) verdedigd moet worden tegen reactionaire krachten. Vast staat dat de revolutionairen-van-het-eerste-uur op den duur weer uit het zadel moeten worden gelicht. Het lijkt mij een der belangrijkste taken van het anarchisme om dit dilemma te verduidelijken en daarmee de mentaliteit van een andere mens voor te bereiden die niet bezeten is van de drang om te heersen over anderen. Daarmee is vanzelf een opvoedingsterrein aangegeven dat ook vooral om theoretische arbeid vraagt: het helpen bewust maken van de achterliggende ideeën en stereotypenpatronen van de autoritaire, de hiërarchische en de revolutionaire denkmodellen en het daaruit voortvloeiend handelen, in dienst van de vorming van een libertair-socialistisch revolutionair bewustzijn.
Wanneer wij vanuit deze drie beginselen - de persoonlijke vrijheid benadrukken onder het afwijzen van dwang, het afbreken van hiërarchische structuren op alle terreinen, het scheppen van een libertair revolutionair bewustzijn - het opvoedingsterrein betreden, dan moeten binnen het anarchisme drie taken worden vervuld wil het tot een vruchtbare bijdrage komen tot een meer materialistische benadering van de opvoedingswetenschap:
1. de analyse van de functie van opvoeding en onderwijs in een autoritaire samenleving;
2. de omschrijving van de inhoud van opvoeding en onderwijs die ernst maakt met de zelfontplooiing van mensen, alsmede het ontwerpen van een onderwijs-, opvoedings- en vormingsorganisatie die daarbij past;
3. de stelselmatige ontwikkeling van theoretische en praktische arbeid die leiden kan tot (ook) een andere wetenschappelijke beoefening van de opvoedkunde.
Het is moeilijk om deze taakterreinen te scheiden, maar het kan nuttig zijn ze te onderscheiden, daar ze andere kundigheden vooronderstellen. Wanneer we nu kort het sub 1 gestelde toelichten, dan zal blijken dat - in tegenstelling tot sub 2 - de analyse van marxisten en anarchisten in grote lijnen gelijkluidend is en dit meer naarmate het om marxisten gaat (zowel die van voor als van na de Oktoberrevolutie) die kritisch staan tegenover de wijze waarop in de communistische landen het probleem van socialisme en vrijheid is 'opgelost'. Dit blijkt onder andere als we de analyses van Francisco Ferrer en Siegfried Bernfeld kort met elkaar vergelijken.

Laten we eerst even *Francisco Ferrer* (1859-1909) aan het woord: Spanje, 1901, een oppermachtig samengaan van monarchie en kerk in een Europa waar van alles aangezwengeld wordt waar wij nu nog voortdurend mee bezig zijn. Als je Ferrer leest en hem hoort ketteren tegen de kerk die het kind allerlei dogma's in het hoofd

prent "zonder hem de waarheid van de wetenschap te leren", dan denk je eerst: nou ja, dat is achterhaald. Dat gevoel hebben velen misschien ook bij de volgende zinsnede: "De heersers en de regeringen weten beter dan wie ook dat de grondslag van hun hele macht in de school ligt. Kerk en staat hebben altijd gebruik gemaakt van hun monopolie om het onderwijs te behouden. Vroeger kon men grenzen aan de onderwijsmogelijkheden stellen omdat het economisch leven gebonden was aan algemene onwetendheid, die het despotisme altijd vergemakkelijkt heeft. Nu kan ieder meedraaien in de onderwijsmachine, niet omdat men nu in de opvoeding een middel ziet voor de regeneratie van de mensheid maar omdat de maatschappelijke belangen van de economie concurrentiegeschikte arbeiders en de daarbij behorende mentaliteit nodig heeft om de industrie te laten draaien". En: "In ieder land bepalen de heersende klassen - die vroeger de opvoeding aan de geestelijkheid overlieten daar deze bereid was in de zin van gehoorzaamheid en autoriteit op te voeden - nu zelf het schoolsysteem en de richting waarin de onderwijsmethoden moeten werken". *Bakoenin* zei het in Genève 1869 nog bondiger: "De belangen van de huidige wetenschap zijn de belangen van de tsaar en van het kapitaal die zij uitsluitend dient, want tot nu toe is geen enkele ontdekking aan het volk ten goede gekomen: alle ontdekkingen worden òf door de machthebbers uitgebuit òf ter vergroting van de militaire macht van de mens gebruikt".[1] De opvoeding onderworpen aan de kerk die een heilige met afgestorven driften wil maken en de opvoeding onderworpen aan de staat die er een gehoorzaam burger van wil maken, maakt in beide gevallen van de opvoeding een procrustesbed. In beide gevallen zijn de ware doelstellingen nooit naar buiten getreden en is de er aan ten grondslag leggende maatschappijvisie nooit verduidelijkt. Deze moet dus, door allerlei lastige mensen, worden onthuld. Ook de wet omschrijft nergens de doelstellingen van het onderwijs. Wanneer wij nu hiernaast *Ernst Bloch* (die zich marxist is blijven noemen ondanks zijn verkettering) citeren: "Wat nu de vorming van het karakter betreft wordt vooral de arbeidersklasse voorbereid op de 'onvermijdelijke' driftbeheersing die de burgerlijke maatschappij van haar verlangt. Wat de intellectuele vorming betreft schijnt het van belang te zijn in de volksschool door te weinig en in de middelbare school door te veel en bovendien uitgekauwde leerstof de lust en het vermogen tot eigen denken te verhinderen", dan kan dit vanuit het anarchisme geheel worden onderschreven.
Dit stemt ook overeen met de definitie die ik elders van opvoeding heb gegeven, als het handelen waardoor stelselmatig de persoonlijkheid wordt afgepakt en door een andere, meer gewenste, vervangen. De briljantste analyse van de functie van de opvoeding in de autoritaire maatschappij is mijns inziens van *Siegfried Bernfeld* (1892-1953), socialist, lid van de Kommunistische Partei Deutschland, eerste lekenanalyticus in de Freudse school, die duidelijk kritiek had op de ontwikkeling in de USSR na de Oktoberrevolutie. In een grootscheepse analyse, die ik hier maar kort

kan aanduiden, herkent hij de opvoeding in een op de heerschappij-van-mensen-over-mensen berustende samenleving als een stabiliserende factor voor de onderdrukking van de grootste groepen der bevolking waarbij van de ethiek en de erfelijkheidsleer gebruik gemaakt wordt om haar eigenlijke functie te versluieren en te verschonen. Ook wijdt hij veel aandacht aan de verschillen tussen wat hij noemt de burgerlijke vernieuwingsbeweging voor onderwijs en opvoeding en de revolutionaire. Het totaal van zijn analyses is ook te gebruiken voor het onder sub 3 genoemde takenterrein. (...)
Ivan Illich vooral heeft ons weer bewust gemaakt hoe actueel Ferrer en Bernfeld zijn: in de Latijnsamerikaanse landen leidt de invoering van de leerplicht tot allerlei schoolsystemen die degenen die niet meekunnen, etiketteren tot zoveelsterangsburgers en die de afvalrace bevorderen waardoor een zeer klein gedeelte van de bevolking optimaal gebruik kan maken van de zeer dure onderwijsmiddelen. Door het onderwijs wordt een internationaal kasten-systeem tot stabilisering gebracht dat de armoede moderniseert en dat een ieder 'vanzelf' leert de plaats te accepteren die de school hem aanwijst. De school is de belangrijkste factor die uiteindelijk het inkomen bepaalt. En *Everett Reimer* ondersteunt Illich' pleidooi voor de ontscholing van de Latijnsamerikaanse maatschappij met zijn opvatting dat de school dood is, omdat zij in de meeste landen aan de grootste groepen kinderen slechts een minimale opvoeding en vorming kan geven zodat de hoge onderwijsbudgetten bijna geheel ten goede komen aan geprivilegieerde groepen. Allen zoeken, zo ook *Paolo Freire*, naar alternatieven op basis van hun inzicht in de rampzalige gevolgen die onze maatschappelijke orde met zich brengt. Zo ook komt *Paul Goodman* (1912-1972), die zich wel eens een neolithisch anarchist genoemd heeft, tot een diepingrijpend voorstel voor een andere onderwijsorganisatie die aan het kind als mens tegemoet komt en die geheel gebaseerd is op het spontaniteitsbeginsel dat pas tot zijn recht komt in kleine units.[2]

Die gezamenlijke analyse van marxisten en anarchisten van de functie van de opvoeding levert dus onder andere op dat het de taak van de opvoeding in een autoritaire samenleving is deze in stand te helpen houden door het privilegiëren van de onderwijsmiddelen, door het impliciet overdragen van de achterliggende ideologie en door het afleveren van mens-computertjes die goed voor deze samenleving zijn geprogrammeerd. Kan hier het anarchistisch denken in hoge mate een goed gebruik maken van vele marxistische inzichten, anders ligt het ten aanzien van het tweede taakterrein: het invullen van de inhoud van die andere opvoeding en het daarbij behorend opvoedings- en onderwijssysteem. Het blijkt dat men binnen de marxistische pedagogiek en in de communistische landen niet in staat is geweest aan de opvoeding een wezenlijk andere inhoud te geven, gericht op de mens zelf. (...)

Waar de vrijheid een dusdanig kernpunt is voor het anarchisme, spreekt het bijna vanzelf dat zich hier allerlei breekpunten voordoen met de marxisten en misschien ook wel de randfiguren daarvan, die toch altijd wat meer geporteerd zijn voor orde en discipline dan het vrijheidslievend anarchisme. De discussie tussen beide moet gevoerd worden, niet vermeden. Nog even teruggrijpend op de voorgaande analyse zien we dus dat we een alternatief moeten vinden voor die autoritaire (of collegiaal-autoritaire) opvoeding die in feite berust op het onderdrukken, in allerlei vormen, van verkeerd denken en verkeerd gedrag. Verkeerd is alles dat strijdig is met de achterliggende ideologie: ongehoorzaamheid, niet weten waar je staat, luiheid, opstandigheid, tactloosheid, doen waar je zin in hebt, agressief zijn, niet luisteren. Gevoeligheid voor autoriteit en hiërarchie, wedijver, individualisme ten koste van anderen, onsolidariteit, materiële belangstelling, concurrentiegevoeligheid enz. is niet verkeerd. Het verkeerde straffen is ook goed. De gebruikte opvoedingsmiddelen variëren van grof geweld (straf, slaan, isolering, willekeur) tot subtiel geweld (belonen, verwennen, omkopen, flikflooien, spelen met angst en liefdesverlies, bang maken) en zijn allemaal uitkomsten van een onderdrukkingsideologie die zich nimmer als zodanig presenteert, maar deze steeds versluiert achter zeer fraaie ontplooiingtheorieën. Daar de burgerlijke vernieuwingsbeweging deze analyse niet als juist aanvaardt, kan zij ook niet tot het inzicht komen dat collegiaal leiderschap niets betekent als de hiërarchische verhoudingen blijven bestaan. Vernieuwing is niet allereerst een kwestie van methodische aard, maar vooronderstelt een diep ingrijpende relationele wijziging. Een opvoeding nu die ernst maakt met het kind, kan niet anders dan haar startpunt vinden in het kind zelf.

Een volkomen vrije opvoeding, waarbij straf en beloning worden afgewezen, is dan ook gebaseerd op de ontwikkeling van het kind vanuit spontane impulsen, vanuit de eigen belangstelling, vanuit het eigen ritme en tempo en vanuit de vrije en gelijke omgang met ieder die betrokken is bij de situatie. Voorbeelden zijn uitvoerig beschreven door onder anderen Homer Lane, August Aichborn, Norman MacMunn, Karl Zulliger, A.S. Neill, George Dennison, Paul Goodman, Paolo Freire en tal van anderen. Voor velen is deze vergaande vrijheidsopvatting een onmogelijk postulaat en men weet allerlei bezwaren te bedenken en opvattingen over het menszijn te berde te brengen die moeten aantonen dat dit niet kan: de mens is bijvoorbeeld en egoïst en als ieder zijn gang gaat, is het eind zoek en weten de bruutsten de grootste vrijheid te veroveren ten koste van de anderen. Voor een deel kunnen wij deze bezwaren nu herkennen als reactionaire tegenwerpingen of als onbewuste conditioneringen op de huidige opvoedingsinjectie. Voor een ander deel als onbekendheid met andere denkgewoonten over opvoeding en als allerlei misverstanden die worden opgeroepen door nogal moeilijk definieerbare begrippen als vrijheid, macht, gezag enz. Men kan daar binnen de burgerlijke opvoeding eindeloos over blijven filosoferen, maar wanneer men deze begrippen wat realisti-

scher benadert en steeds weer de samenhang in de gaten houdt tussen de aard van onze samenleving en haar geconditioneerdheden, dan komt men toch wel wat verder.
Het spreekt vanzelf dat de problematiek van de gezagsuitoefening en de persoonlijke vrijheid in een anarchistische pedagogiek een centrale plaats inneemt en door de principiële keuze voor de volle persoonlijke vrijheid en menselijke gelijkheid komt zij dan ook tot een volstrekt specifieke invulling van de inhoud der opvoeding.

Robert Dahl[3] maakt een onderscheid tussen begrippen als vrijheid, gerechtigheid, die hij tot de 'comprehensive terms' rekent, en een categorie 'influence terms', waaronder termen vallen als macht, gezag, invloed, autoriteit, sociale controle, overreding, dwang, eventueel manipulatie en indoctrinatie en geweld. Bij al deze begrippen gaat het om relaties tussen menselijke wezens. Als we namelijk het Hogere erbij betrekken, of de Natuur, of het dier en de plant, dan is helemaal het eind zoek. Het gaat er bij de 'influence terms' om dat er dusdanige relaties kunnen zijn tussen individuen, groepen, organisaties, staten waarbij het ene systeem het andere systeem induceert tot handelen zoals het zonder die inductie niet gehandeld zou hebben. 'Handelingen' omvat dan houdingen, gevoelens, predisposities, geloof, zichtbaar gedrag. We kunnen daarbij onderscheiden manifeste, expliciete of actuele invloed en latente, impliciete of potentiële invloed. Het haalt weinig uit om precieze definities te zoeken, aan voorbeelden kan meer worden toegelicht. Daarnaast is het van groot belang te onderscheiden tussen legitieme en illegitieme invloed. Legitieme invloed is legitiem doordat ze met de ander rekening houdt en geen andere oogmerken bij haar inductie heeft dan het belang van de ander, zonder dubbele bodem. Illegitieme invloed is die vorm van gezagsuitoefening waar het anarchisme tegen is: werkt van bovenaf, werkt geheimzinnig, houdt geen rekening met de ander.
Hierop aansluitend kan de benadering van *M.C. de Rijk*[4] erg verhelderend werken. Macht, zegt hij, is primair de *macht* van mensen *over* structuren, instituties, structuren en het vermogen tot zelfbeheer met erkenning van anderen. Velen zien alleen het tweede maar en vallen dan ten prooi aan onvermoede structurele machten: door de mens gemaakte structuren gaan een van de mens onafhankelijk leven leiden en we moeten er op voorbereid zijn dat de zelfgemaakte structuren en systemen macht krijgen over mensen. Uit de twee gezonde facetten van 'macht' kunnen vervreemde vormen ontstaan: als structuren zo machtig zijn geworden dat mensen ze niet meer kunnen veranderen, dan is er sprake van vervreemde macht. En vervreemde macht is het ook als er een onvermogen is zich ten aanzien van anderen in vrijheid te ontplooien, dat wil zeggen hen niet te (er)kennen.
Dezelfde benadering kunnen we toepassen op het begrip 'vrijheid': een wijze van menselijk zijn, die enerzijds niet totaal opgaat in de ander en zich daarin verliest

(en afhankelijk maakt) en anderzijds niet totaal de ander buitensluit (en zich daardoor onafhankelijk maakt). Hoever kan ik me in de ander verliezen, hoever moet ik hem buitensluiten: dit evenwicht vinden tussen zelfovergave en zelfbepaaldheid is het kernprobleem van de innerlijke vrijheidsverwerving. Ook uit deze twee facetten kunnen vervreemde vormen ontstaan: de optimale geborgenheid en afhankelijkheid, en de optimale uitsluiting van de ander.
Het voorbijzien aan dit polaire karakter van 'macht' en 'vrijheid' met zijn vernieuwingskansen maakt de discussie vaak zo wazig. De twee tendensen die tegelijkertijd werkzaam zijn, maken het ook moeilijk er vat op te krijgen. Het anarchistisch denken is, dacht ik, in tegenstelling tot het marxistisch denken minder dialectisch en meer polair gericht: die vormen van macht/gezag en van vrijheid worden afgewezen die vervreemde vormen zijn. Vervreemd is hier: het evenwicht tussen de polaire tendensen is zoek, er is scheefgroei ontstaan door de uitgroei van een der tendensen waardoor de andere wordt overwoekerd. De macht om de polariteit in de hand te houden, leidt tot willekeurige gezagsuitoefening en willekeurige vrijheidsberoving. Wie opgaat in de ander, wie de ander overheerst, houdt òp zichzelf te zijn, kan niet vrij zijn. Als vervreemde vormen zien wij dan in de relationele verhoudingen ontstaan: sadisme, masochisme, autoritarisme, conformisme, onderdanigheid, kruiperigheid, fascisme. Storingen in de regulatie van de vrijheidsdrang en de machtsdrang en in hun onderlinge samenhang leiden tot het onvermogen om vrij te zijn en om zelfstandig te zijn. De zin van de opvoeding in vrijheid ligt juist in het beoefenen van die regulatie en het ontdekken van alle problemen die zich daarbij voordoen.
'Macht-tot' in de zin van macht tot de verwerkelijking van scheppende vrijheid is een primair vermogen en moet onderscheiden worden van 'macht-over' die steeds vervreemde macht is. De drang naar heerschappij ('macht') is op te vatten als vlucht, vlucht voor het onvermogen tot zelfmacht. 'Macht-over' ontstaat wanneer 'macht-tot' faalt. Hetzelfde geldt voor de verhouding 'vrijheid-over' en 'vrijheid-tot'. Wanneer het anarchisme zich dan ook keert tegen centralistische gezagsuitoefening, dan wordt deze afwijzing van vervreemd gezag bedoeld. Daar het bestuur over grote collectiviteiten altijd tot vervreemd gezag voert, is het anarchisme kortweg tegen een samenleving met een regering. Het streeft naar een samenleving die opgebouwd is uit een federatie van kleine units (kleine scholen, kleine ziekenhuizen, kleine streekcentra, enz.) die zichzelf besturen. Het merendeel van de uitwassen van een vervreemd bestuur zal dan vanzelf verdwijnen waardoor politie, leger en rechtspraak òf geheel kunnen verdwijnen òf een andere functie kunnen krijgen die geïntegreerd is in de units.

Al die complicaties en uitwassen die de machts- en vrijheidsproblematiek met zich meebrengen, leert een kind vanzelf kennen wanneer het in niet-betuttelende op-

voedingssituaties vrij kan opereren. Vrij worden leer je alleen in vrijheid. De vrijheid tot agressie, sex, weetgierigheid en lawaai (de belangrijkste aspecten op een rijtje, het rijtje dat in de traditionele opvoeding steeds onderdrukt wordt) zal in een kindergemeenschap veel botsingen geven die men met een beetje autoritair leiderschap en ook met collegiaal leiderschap best vermijden kan. Maar het gaat juist om het leren kennen van die ander, waardoor het kind zichzelf weer beter leert zien. Ze moeten er voorlopig (laissez-faire als eerste fase) maar uit zien te komen. De opvoeder kan zich presenteren in situaties waarin gevaar ontstaat: het is toch niet autoritair om te zorgen dat iemand bijvoorbeeld niet uit het raam gegooid wordt. Evenmin is het autoritair van een kind als het zijn ruimte waarbinnen het vrij bezig is, nu eens voor zichzelf wil hebben. *Neill* geeft ergens een voorbeeld dat hij - bezig te schrijven op zijn kamer, waarbij hij niet gestoord wilde worden - tot binnenkomende kinderen zegt dat ze nu maar eens even moeten opdonderen. Waar niemand van ondersteboven was. Die afgrenzingen tussen elkaars territorium moeten geleerd worden en ze liggen ook niet vast, worden bepaald door allerlei toevallige omstandigheden. (...)

Neill heeft met zijn Summerhill-experiment wel zeer duidelijk laten zien hoe de opvoedingspraktijk wordt wanneer we ernst maken met de bevordering van de zelfontplooiing in vrijheid. In marxistische en anarchistische kringen is er (om van burgerlijke kringen maar niet te spreken) veel kritiek op zijn werkwijze. Voor een deel is deze niet terecht, voorzover zij namelijk stelt dat Neill niet verder komt dan de beoefening van het 'laissez-faire'-beginsel (laat-maar-gaan, rommel-maar-wat-aan).

Inderdaad moet laissez-faire opvoeding worden afgewezen, evenals de autoritaire opvoeding: in de eerste presenteren de opvoeders zich in het geheel niet, in de andere veel te veel. Het gaat er Neill wel degelijk om dat het kind leert dat het, al vrij zijnde, op de vrijheidsdrang van anderen stuit en dan de noodzaak van zelfregulatie inziet, hetzij uit eigenbelang, hetzij ook uit een oogpunt van gelijkheid. Het gaat Neill om die zelfregulatie die kenmerkend is voor de vrije mens, maar Neill is reëel genoeg om in te zien dat je dit alles pas leert door ook het laissez-faire als methode te hanteren, desnoods als een zeer lange fase, zeker bij autoriteitsgestoorde kinderen. Hoelang zoiets kan duren, heeft *Homer Lane* in zijn *Talks to parents and teachers* prachtig gedemonstreerd. Neill's vrijheidsopvatting en methodiek lijkt mij volkomen correct en past geheel in een anarchistische opvoedingsconceptie. Uit de grote behoefte aan allerlei relatietrainingen blijkt ook overduidelijk dat alleen het omgaan met elkaar in vrijheid tot betere onderlinge relaties leidt. Maar de kritiek op Neill is wel terecht, dacht ik, voorzover hij geen consequenties trekt uit zijn stellingname wat betreft heel de maatschappelijke problematiek, eenzelfde kritiek die men vele relatietrainers kan verwijten. In dit opzicht is er een levensgroot verschil met Francisco Ferrer, die niet bij de naïeve veronderstelling bleef staan dat vrije

mensen gelukkige mensen zijn en dat gelukkige mensen elkaar geen kwaad zullen doen. Waar Neill de gewone leerboeken gebruikt, was Ferrer zich er goed van bewust dat hij zijn eigen leerboeken zou moeten samenstellen omdat hij het opvoedingsterrein vanuit een andere maatschappelijke optiek benaderde die ook geëxpliciteerd moest worden. Hij heeft daarbij dankbaar gebruik gemaakt van het werk van *Jean Grave* en voelde zich goed geruggesteund door mensen als Kropotkin, Domela Nieuwenhuis en vele anderen.
Opvoeding houdt voor Ferrer in de geslaagde socialisering van het kind. Die socialisering heeft twee aspecten: dat van de vrij denkende en handelende mens en dat van de mens die zich in solidariteit inzet voor een samenleving die vrijheid en gelijkheid voor allen mogelijk maakt. Daarin hebben dan het anarchisme en de opvoeding elkaar gevonden.

Noten

(1) M. Bakoenin, *Worte an die Jugend* (Berlin z.j.; oorspr. 1869).
(2) Zie mijn artikelen in *De Vrije Socialist* november 1972 en *De AS* maart 1973.
(3) Robert Dahl, *Modern political analysis* (Prentice Hall 1970).
(4) M.C. de Rijk, *Structuur, macht en geweld* (Bloemendaal 1972).

Literatuur

Francisco Ferrer, *Die moderne Schule* (1912); *Boletin de la Escuela Moderna* (maandblad 1901-1906).
Sol Ferrer, *La vie et L'oeuvre de Francisco Ferrer* (1962).
Siegfried Bernfeld, *Ausgewählte Schriften* (1919-1932).
Ernst Bloch, Pädagogica (1971).
Ivan Illich, *Ontscholing van de maatschappij* (1972).
Everett Reimer, *School is dead* (1971).
Paolo Freire, *Pedagogie van de onderdrukten* (1972).
Paul Goodman, *Compulsory miseducation* (1962); *The community of scholars* (1962); *Growing up absurd* (1970).
Homer T. Lane, *The little commonwealth; talks to parents and teachers* (1928).
August Aichhorn, *Verwahrloste Jugend* (1931).
Norman MacMunn, *Opvoeding tot scheppend leven.*
Karl Zulliger, *Umgang mit dem kindlichen Genossen.*
Alexander S. Neill, *Summerhill* (1968).
George Dennison, *The lives of children, the story of the first streat school* (1969).
Overzichten en bloemlezingen:
Kursbuch 24 (Schule, Schulung, Unterricht) (1971).
Anti-autoritaire en socialistische opvoeding, Sunschrift 34 (Nijmegen 1970).
J. Meerman, *Socialistische opvoeding* (1972, bloemlezing).

AUTONOMIE EN VRIJHEID BIJ PAUL GOODMAN*

Pietro Adamo

"Ik ben van nature niet geschapen voor de politiek": het afwijzen van de traditionele activiteit, die samenhangt met de zogenaamde westerse democratieën, is duidelijk een van de beginselen, die de inspiratie vormen van het anarchisme van Goodman. Maar - en dat geldt ook voor heel wat andere anarchisten - de echte politieke activiteit wordt niet gereduceerd tot het simpelweg gaan stemmen en vooral niet tot het overdragen van de vertegenwoordiging aan het gebied van de 'dwingende functies van de staat'.
Tegenover deze 'politiek van de dwang' stelt Goodman een theorie van de 'natuurlijke politiek', die vorm geeft aan de meer creatieve en fantasierijke krachten van het individu ten aanzien van de samenleving: de initiatieven van de privé-persoon op sociaal terrein "die ongebruikelijk zijn; die van meet af aan een heldere oppositionele houding aannemen en die moeten proberen acceptatie te verkrijgen, zijn politieke initiatieven". Overeenkomstig een van de ideeën die de spil vormen van het klassieke anarchisme, postuleert Goodman het bestaan van een sociale sfeer waarin ieder individu de vrijheid heeft innoverende experimenten te entameren. In een vrije maatschappij zal dat nooit de vorm van een 'politiek van de dwang' kunnen krijgen, want "als de gedachte onjuist is (.....), zal de vrije mening van de mensen zich daar zeker tegen verzetten vanaf het moment dat er onder hen duidelijk andere positieve gedachten leven".

In de huidige maatschappelijke situatie is dit soort activisme mogelijk geworden door het bestaan van ruimten van vrijheid, dat wil zeggen niet alleen maar gebieden die sociaal vrij zijn, maar ook gebieden waarin de actieve vrije gedachte zich kan uitdrukken. Naar de mening van Goodman zijn er veel voorbeelden, dat daar in de loop van de geschiedenis "belangrijke dingen uit zijn voortgekomen op de terreinen van de dagelijkse economie en het huiselijke bestaan".
De politieke activiteit van libertairen bestaat dus uit het gebruiken van hun creativiteit op maatschappelijk en intellectueel gebied, waar het mogelijk is het zogenaamde 'georganiseerde systeem' te bestrijden. "Ieder nieuw en radicaal voorstel, dat betrekking heeft op de cultuur en de maatschappelijke instituties", schreef hij in *Growing up Absurd,* "is een uitvinding en een ontdekking van een nieuwe eigenschap van de menselijke natuur", waarmee hij zich verzet tegen de kunstmatige

---

* 'Autonomia e Liberta in Paul Goodman. Una concepzione politico-sociale (e non solo) con cui vale le pena fare i conti', in *Rivista A* nr. 225 (maart 1996).
Vertaling: Ferd. van der Bruggen.

dwang en tegen de onnatuurlijke politiek van de staat. Overigens hebben de libertairen nog een directer instrument tot hun beschikking in hun confrontatie met de gevestigde macht. In een van de meest kritieke momenten van zijn leven - het schrijven van het *May Pamphlet* in de loop van 1945 - wees Goodman erop, dat de basis van een libertaire politiek gelegen is in "het aanmoedigen van juist die activiteiten en daden, waarvoor mensen wel tot de galeien worden veroordeeld", waarmee hij in dit geval een theoretische rechtvaardiging van dienstweigering gaf. Het ging hierbij niet om een eenvoudige uitnodiging tot een algemene wetsovertreding - hij merkte op: "ik geloof niet dat ons kleine aantal de gevangenissen zal verstoppen" - maar om de eis dat men zich rekenschap geeft van de relatie tussen de dwang van het recht en die daden, welke naar hun aard de structuur van het 'georganiseerde systeem' bedreigen. In *May Pamphlet* doet Goodman alle moeite zijn psycho-analytische en antropologische begrippen in dienst te stellen van het begrip 'natuurlijke maatschappij', of liever: van een maatschappij die gebaseerd is op de spontane groei van de gemeenschap. Hij geeft daarmee een nieuwe actualiteit aan gedachten van Kropotkin.

Gebruikmakend van een uitdrukking van Auguste Comte, beweert Goodman dat de moderne Maatschappij (met een hoofdletter) werd gevestigd op 'sociolatrie', dat wil zeggen op de "zorg die de massa's, welke vervreemd zijn van hun diepste natuur, voelen voor het juiste functioneren van de industriële machine die hen eigenlijk een hoger niveau van leven zou moeten verzekeren". De karakteristieke wezenstrek van dit type sociale organisatie bestaat erin dat de burgers zelf repressieve mechanismen ontwikkelen: "De scheiding tussen de natuurlijke belangen en het geïnstitutionaliseerde gedrag is niet alleen een teken van dwang, maar is ook in hoge mate destructief voor de natuurlijke maatschappij".

De libertair moet onderscheid weten te maken tussen de daden "die voor iedere maatschappij schadelijk zijn" (bijvoorbeeld moord) en die welke slechts schadelijk zijn voor de machthebbers. Toch gaan de redeneringen van Goodman uit van een individuele 'bevrijding'; van de processen die vóór alles leiden naar de morele rijpheid van de individuen. Als hij eenmaal bevrijd is van het vooroordeel over wat misdaden zijn, moet de libertair consequent handelen. Als iets waarachtig en natuurlijk voorkomt, als het belangrijk en noodzakelijk schijnt voor hemzelf en voor zijn kameraden in een actuele situatie, moet hij dat met vreugde en met een moreel goede wil doen. Autonome actie wil zeggen: in de actuele maatschappij leven alsof het een natuurlijke gemeenschap was. Als basis van politieke activiteit moet men zich dus enerzijds bewust zijn van de tegenstelling tussen de natuurlijke ethiek van de 'wederkerige steun', van de gemeenschapsbanden en van de autonomie van de enkeling en anderzijds van de sociale conventies waarvan het 'georganiseerde systeem' zich bedient om zijn schijnorde te handhaven. De rechtvaardiging van de interventie in de politiek krijgt, in de visie van Goodman, daardoor een kleur van

ethische motivering op individueel vlak: de libertair kiest het activisme allereerst met inachtname van de confrontatie van zichzelf en zijn begrip van de 'natuurlijke maatschappij'. Zijn activiteit wordt zodoende "uitdrukking van zijn diepere (en meer waarachtige) potenties". Tezelfdertijd moet zij ook pragmatisch zijn: de overtreding moet om politiek vorm te krijgen zorgvuldig gebeuren en niet de vorm aannemen van uitsluitend het nemen van een geestelijke vrijheid.
Zich tegenover Croce en andere idealistische hegelianen stellend, schrijft Goodman in zijn cahiers "zich verdorven te voelen door de vrijheid van geest, door het bestuderen van teveel boeken over waarheid en schoonheid, door het gebrek aan aandacht voor de volkscultuur, door het niet serieus nemen van de onechte politiek". Het alternatief was dat wat hij zelf had beschreven als *personalist politics*: een praktische uiting van de individuele moraal, hetzij als een 'creatieve ingreep' dan wel als een 'overtreding'. Het uitgangspunt is Thoreau, samen met die traditie van protestantse dissidentie die zo'n groot aandeel heeft gehad in de vorming van het Amerikaanse anarchisme.

Personalist politics

Ook wat dit betreft treedt Goodman volledig in de libertaire traditie van de Verenigde Staten. Voor hem, zoals voor degenen die in het Amerikaans anarchisme van de 19de eeuw op de voorgrond traden, is de ervaring van de Reformatie een van de kernpunten van de ontwikkeling van de moderne tijd en van het libertaire ethos. Het gaat om een van de "beloften van de moderne tijd"; zijn rol is geweest "de individuen te bevrijden van de overheersing van de priesters" en hen dan te brengen tot "de tolerantie van het privé-geweten". De redenering is niet verrassend: in de Verenigde Staten is het stichten van de natie en het ontwikkelen van haar waarden onlosmakelijk verbonden met de erfenis der Puriteinen, zowel de autoritaire als de libertaire aspecten ervan. De verwijzingen naar de traditie van protestantse *dissenters* duiken dan ook overal in het werk van Goodman op. In zijn geschriften noteerde Goodman, nadat hij enkele gedachten over Emerson en Thoreau had uiteengezet: "Ik vergelijk dus onze situatie met die van de Hoer van Babylon". Zijn misschien wel meest autobiografische roman, *Making Do* (1963), wordt besloten met een oproep voort te gaan met de strijd en met het maatschappelijke experiment, op niet-paradoxale wijze uitgedrukt door een citaat uit de preek die de separatistische predikant John Robinson sprak tot de Pilgrim Fathers, toen die in 1620 op het punt stonden te vertrekken naar Amerika.
In de Amerikaanse cultuur vallen de thema's die samenhangen met de vrijheidslievende stroming van het radicale protestantisme voortdurend op: autonomie van het individuele geweten, morele binding van het privé-oordeel, waardering voor het pluralisme, verdediging van de religieuze gemeenschappen, van waaruit de ontwikkeling van een anti-statelijke ethiek en de rijping van een decentralistisch

ethos volgen. Goodman zelf heeft, met zijn gebruikelijke historische intuïtie, de historisch-culturele effecten onderscheiden die enerzijds zijn voortgebracht door de Reformatie en haar instituties en anderzijds door "het overgrote deel van de sekten" die het individu hebben uitgeleverd aan een consumentistisch lekendom en aan de blinde onderworpenheid aan een zogenaamd 'rationeel economisch systeem'. Zijn verwijzingen naar dat deel van het culturele erfdeel van het Amerikaanse anarchisme in samenhang met het protestants radicalisme zijn van grote betekenis. In de context van de analyse van de libertaire politieke actie vallen twee aspecten op: de verwijzing naar de anti-wettelijke traditie als intellectuele basis voor het overtreden van de normen die door het 'georganiseerde systeem' zijn vastgesteld, en de interpretatie van het individuele optreden op 'personalistische' basis.
In de visie van Goodman is het bewustzijn van de morele irrelevantie van de sociale en politieke normen en hun functie voor de doelstellingen van het 'georganiseerde systeem' een van de elementen die de libertaire identiteit bepalen. Wat de actie van de anarchisten kenmerkt, is hun grote respect voor de regels van de natuurlijke gemeenschap die hun een 'gewend-zijn aan de vrijheid' geeft, tegengesteld aan 'het gewend-zijn aan dwang', op dezelfde wijze waarop degene die zich tegen de wet keert de bevrijding opvat als de persoonlijke ontwikkeling van een grensoverschrijdende ethiek, die hem de vrijheid gaf tot een ongebruikelijke activiteit. In *May Pamphlet* is het overnemen van dit theologisch-politiek model als volgt omschreven: "De casus is gelijk aan het oude theologische onderscheid tussen de oude wet en de nieuwe. Volgens de eerstgenoemde zijn allen schuldig, volgens de tweede kunnen allen gemakkelijk het heil deelachtig worden. We zien in de feiten dat iedereen die leeft en energie heeft, voortdurend een of andere natuurlijke kracht toont, wanneer hij zich tegenover een onnatuurlijke dwang bevindt."
Indien dit 'tonen' de vorm van een morele verplichting aanneemt, wordt politieke actie een specifiek individuele eis, à la Thoreau. Dit is inderdaad een van de belangrijkste karakteristieken van Goodman. Taylor Stoehr, die na diens overlijden de uitgave van de geschriften van Goodman verzorgde, verklaarde dat de persoonlijke fascinatie van Goodman voor een deel voortkwam uit de samenhang waarmee hij zijn theorie van de libertaire politieke actie in daden trachtte om te zetten: enerzijds geplande creativiteit, anderzijds duidelijke normoverschrijding. Een van de meest merkwaardige aspecten van zijn stijl en van zijn denken is de voortdurende aanwezigheid van zijn 'ik' in zijn geschriften. Goodman heeft dat element steeds meer in zijn boeken benadrukt, waarbij hij het onpersoonlijke proza van *May Pamphlet* ontwikkelt tot de anecdotische uitweidingen van *New Reformation.*

Libertaire ethiek

Dit begrip van het politiek activisme, dat tot uitdrukking komt in het opzetten van praktische projecten en in het overschrijden van maatschappelijke grenzen, duidt

op een voortschrijdende, voortdurende verandering. Goodman was er al vanaf begin jaren veertig van overtuigd dat "een vrije maatschappij niet kan bestaan uit het opleggen van een nieuwe orde in plaats van de oude: het is daarentegen het uitbreiden van de gebieden van autonoom handelen totdat deze het overgrote deel van het sociale leven omvatten". Hij meent dat dit een doorlopende confrontatie vereist tussen de 'vernieuwer' - subject en object van personal politics - en de gemeenschap. De vernieuwing zelve (of beter: datgene wat de sociale vernieuwing specifiek in libertaire richting voert) is zowel een daad van ontdekken als een daad van behouden: het uitgangspunt is een onveranderlijke menselijke natuur, minstens onveranderlijk in haar wezenlijke trekken.

Het activisme van de anarchisten toont dus het beeld van een voortdurend experimenteren, een ononderbroken presentatie van 'praktische projecten en utopische analyses', bedoeld voor de mensen die overheerst worden door sociolatrie, pogend de toestand van Maatschappij te transformeren tot die van Gemeenschap. Zo beschouwd doet de libertair geen afstand van zijn autonomie noch bezoedelt hij zijn zuiverheid van 'uitverkorene', als hij zich met alle kracht stort in een directe confrontatie met de instrumenten die het 'georganiseerde systeem' voor zijn verdediging heeft gesmeed. In het laatste hoofdstuk van *Growing up Absurd* noemt Goodman mentaliteit, mythen, instituties en ervaringen tijdens de opvoeding als de constituerende elementen van de Maatschappij en toont er de kern van in ofwel de sociolatrische interpretaties dan wel de mogelijkheden ervan in libertaire richting. Daarbij beschrijft hij de praktische gebieden waarop men geëngageerd bezig moet zijn om het totstandkomen van de Gemeenschap te bevorderen.
Goodman wijst er bij herhaling op dat anarchistische actie eerder als millenaristische actie moet worden begrepen dan als utopistische - waarbij hij ook hier waarschijnlijk de terminologie van de radicale protestantse traditie gebruikt - waarmee hij tracht 'in het hier en nu' een oplossing te vinden op het gebied van 'natuurlijke groepen'. Deze activiteit moet experimenteel en pragmatisch zijn, moet haar doelstellingen niet opgeven maar moet zich evenmin opsluiten in een maximalistische logica: "Vanaf het begin inspireren de problemen en doelstellingen; zij geven energie aan een initiatief door het creëren van middelen en methoden; het probleem of de doelstelling wordt getransformeerd en gepreciseerd in de loop van de ontwikkeling van het initiatief." En het is in deze voortdurende aanpassing van denktrant, middelen en methoden aan de concrete situatie en aan de doelstellingen, dat de anarchistische ethiek een evenwichtspunt vindt tussen enerzijds de verhouding tot het 'georganiseerde systeem' (noodzakelijk om door te handelen dat te overstijgen en om in libertaire zin gebruik te maken van de instrumenten, die het systeem met zijn sociolatrische logica heeft geperverteerd) en anderzijds het behoud van de libertaire identiteit zelf.

Goodmans concept van de maatschappelijke interventie, experimenteel en utopisch, weerspiegelt de risiconemende geest die de politieke stellingen van enkele van de meest radicale protestantse gemeenschappen vorm heeft gegeven. Voor de mensen die risico's durfden nemen, was er geen exclusieve manier om tot laatste en definitieve waarheden te komen. Alle wegen bleven openstaan; alleen de controverse, het dispuut, het conflict verzekerden de groei van de kennis en dus de voortdurende vooruitgang. Het komt Goodman voor, dat het noodzakelijk is "de concentratie van macht bij zichzelf te vermijden, omdat alle mensen fouten kunnen maken".
De functie van de instituties is dus het aanmoedigen van experimenteren. Zij vinden de grond van hun bestaan absoluut niet in de noodzaak van ordening, maar veeleer in hun "nut voor de ontplooiing van de potenties van de menselijke intelligentie": vanuit dat gezichtspunt zijn zij slechts "weloverwogen sociale experimenten". Dit was de verwachting van sommige Founding Fathers. Madison bij voorbeeld verklaarde - nog steeds volgens Goodman - op de volgende wijze de voordelen van decentraliseren: "Iedere autonome eenheid kan experimenteren; als het experiment mislukt, ondervindt alleen een kleine eenheid de schade, terwijl de andere die kunnen vermijden; als zij succes heeft, kan men het voorbeeld navolgen tot voordeel voor allen".
Goodmans nadruk op het beginsel van vrijheid van gedachte en van meningsuiting, die in deze experimentele en utopische optiek duidelijk beslissend blijkt voor de groei van de gemeenschap, toont niet alleen zijn respect voor de verworvenheden van de liberale cultuur, maar ook zijn schuldverplichting jegens de libertaire protestantse traditie: "Voor Milton, Spinoza of Jefferson is de vrijheid van meningsuiting de kracht van de maatschappij. Hun theorie hield in dat de waarheid kracht bezat, in de aanvang zwak, maar stevig en cumulatief; in het vrije debat zou de juiste gedragslijn te voorschijn komen en overwinnen. Ook had men geen andere methode om de waarheid te bereiken vanaf het ogenblik dat er geen andere autoriteit dan het volk zou zijn om die vast te stellen. Om dus een wijze politiek te voeren, zou het essentieel zijn dat ieder de zijne (waarheid; FvdB) zou zeggen; en hoe meer verschillend de plannen zouden zijn en hoe diepgaander de kritiek, des te beter."

Deze antidogmatische opstelling van Goodman blijkt bijvoorbeeld uit zijn opvatting van de libertaire identiteit. Niet toevallig: nog in *New Reformation* wordt de 'reformist' gedwongen zich te verdedigen tegen de beschuldiging van 'collaboratie'. Toch was reeds in *May Pamphlet* en vooral in *Reflections on Drawing the Line* het voornaamste doel te pogen deze problematische barrière vast te stellen. Goodman definieerde haar hier in experimentele en individuele termen. Iedere libertair die vasthoudt aan zijn ijver voor creatieve en/of grensoverschrijdende veranderingen, trekt een persoonlijke grenslijn, vrucht van (innerlijke) conflicten die zijn persoon-

lijkheid vorm geven en vrucht van zijn individuele levensgeschiedenis die niet is terug te voeren op die van een ander. De redenering bereikt het hoogtepunt met nog een tegen de wetten gericht argument: de vrije mens heeft er geen behoefte aan "de grens te trekken in de absurde situaties, die hij al vanaf het begin heeft geminacht", want voor hem - bevrijd van vooroordelen en autonoom in zijn extern handelen - zijn de limieten die gesteld worden door de 'onnatuurlijke dwang' van de staat analoog aan de andere "destructieve krachten van de wilde natuur". Met andere woorden: de grenslijn wordt innerlijk getrokken, hetgeen de libertair vrijwel immuun maakt voor de ongunstige invloeden van het 'georganiseerd systeem'.

Pragmatische methoden

In de slotbeschouwing van *New Reformation* komt Goodman terug op de thema's van *Communitas*, waarin hij de jeugd voorstelt zich te concentreren op het ontwikkelen van vrijheden op lokaal niveau. Zijn filosofie van de stedelijke decentralisatie is: simplificeren en spreiden (natuurlijk geciteerd door Ernst Schumacher als auteur van *Small is Beautiful*). De technische problemen zouden te overwinnen zijn: vrije burgers zouden deze gemakkelijk kunnen oplossen door het inkrimpen van het bestuur, door federatievorming tussen de gemeenschappen, door het controleren van de bureaucratie door de basis. Een dergelijk praktisch project van politieke en sociale herstructurering van de gemeenschap legt het accent op het verwijderen van de boeien die de gecentraliseerde staat en de bureaucratie hebben opgelegd aan de vrije ontwikkeling van de beroepsuitoefening, de arbeidsmarkt, de roeping van de individuen. Dit pragmatische perspectief, gefundeerd op decentralisatie en regionalisatie, was onverenigbaar met het concept van het activisme dat in *Movement* op de voorgrond stond, waarin het uiteindelijke doel de verovering van de macht in de traditionele zin van het woord scheen te zijn. "De problemen van het verkeer, van de ophoping van afval, van de verontreiniging, van de bevolkingsdichtheid, van de stadsvernieuwing en het gebruik van de stedelijke technologie" staan centraal bij het leefbaar houden van de steden, zo stelt Goodman vast, maar "zij vereisen een type van professioneel denken en van politieke actie" dat verschilt van dat van jonge militanten. Ook in dit geval wordt de redenering gekoppeld aan het thema van de gemeenschap. Het gaat hier duidelijk om een centraal element in de uiteenzettingen van Goodman, of hij nu spreekt over pedagogie of stadsontwikkeling, over economie of politiek, over individuele autonomie of sociale normen. We hoeven ons er echter niet over te verwonderen dat in zijn teksten en zijn voordrachten, ondanks ontelbare aanbevelingen en beschrijvingen, een uitputtende - men zou bijna zeggen: een systematische - behandeling van zijn concept 'gemeenschap' ontbreekt. We moeten dus de karakteristieken ervan reconstrueren door ons te baseren op de fragmentaire en vaak vage aanwijzingen, die soms in zijn teksten en lezingen te vinden zijn. Voor wat betreft het vaststellen van de identiteit van de

'gemeenschap' schijnen de referentiepunten tweeërlei te zijn, het eerste intellectueel van aard, het tweede historisch.
Peter Kropotkin had in zijn *Mutual Aid* en in *Fields, Factories, Workshops* een voorbeeld gegeven van een gemeenschap, hetgeen generaties denkers heeft geïnspireerd, van Ebenezer Howard tot Patrick Geddes, van Lewis Mumford tot Ralph Borsodi, tot aan Ernst Schumacher en Murray Bookchin toe. Kropotkin had de wenselijkheid bepleit van kleine territoriale eenheden die autonoom zouden zijn, onderling verenigd door banden van associatie en federalisme en gegrondvest op een arbeidsconcept dat de harmonieuze en dwangloze integratie van de arbeid in de andere menselijke activiteiten zou benadrukken. Stedebouwkundigen, architecten, sociologen, filosofen en 'utopisten' van verschillende signatuur hebben het visioen van Kropotkin gebruikt om de waarde van een aspect van de gemeenschap in te schatten.
In 1948 moest ook Goodman zelf zich expliciet bekennen tot die 'school' bij de viering van de vijftigste verjaardag van *Fields, Factories, Workshops*. Als Kropotkin en degenen die door hem zijn geïnspireerd een van de denkbeeldige polen van Goodmans concept van de gemeenschap representeren, dan bestaat de andere uit het concrete bestaan in het Amerika van het verleden: kleine territoriale eenheden die op verschillende manieren voldoen aan de criteria die in *Mutual Aid* en *Fields, Factories, Workshops* zijn aangegeven.
Zoals we hebben gezien, was Goodman vast van mening dat zich in Amerika in de koloniale tijd en meer nog in de tijd van de Onafhankelijkheidsverklaring een libertaire en anti-hiërarchische geest had ontwikkeld. Deze gaf vorm aan sociale betrekkingen, denkwijzen, samenlevingsmodellen en een bijzonder concept van het gemeenschapsleven en zou - volgens zijn woorden - steeds klaar staan om op te duiken in de complexe wisselvalligheden van het Amerikaanse ethos, tot aan de 'kleine anarchie' van de universiteit van Berkeley toe.
Indien de nadruk op decentralisering en haar praktische consequenties de meest op de voorgrond tredende karaktertrek van Goodmans project tot hervorming van de gemeenschap is, dan is zijn vasthouden aan de waarden van de individualiteit en hun botsing met de gemeenschap misschien wel het meer originele aspect. Zoals we hebben gezien, stelde Goodman zich de gemeenschap voor als een arena voor experimenten op sociaal, politiek, economisch, seksueel gebied etc. Binnen dit mentale gebied zouden de individuen op elkaar moeten reageren door hun mogelijkheden en hun creativiteit volledig tot uitdrukking te brengen, waarbij ieder op eigen wijze daaraan zou bijdragen door technische uitvindingen, sociale oplossingen of nieuwe levensstijlen. Intussen zouden de leden van de gemeenschap, zich bewust van de 'feilbare' aard van iedere institutie en van ieder project, op rationele wijze en zonder vooroordeel, de voorstellen die naar voren zouden worden gebracht, onderzoeken.

Ondanks enig tekortschieten - het komt me voor dat in de geschriften van Goodman geen specifieke en duidelijke reflectie voorkomt over de speelruimte die afwijkende meningen in zijn ideale gemeenschap hebben, als ook over de methoden en instrumenten die zij zou kunnen gebruiken om zich van niet welkome experimenten te ontdoen - weerspiegelt dit model een nieuw bewustzijn van de aard van de complexe maatschappij. Volgens Goodman is de gemeenschap, hoezeer ook gefundeerd op de gezamenlijke beleving van primaire banden, tevens gebaseerd op de erkenning dat ook de onderlinge verschillen een fundamentele positieve kracht vormen.

De traditionele gemeenschappen konden blijkens ervaringen soms 'tiranniek, vrijheidberovend en statisch' worden. Het alternatief was de afwijzing van benepenheid en van conformisme en het aanvaarden van een 'cosmopolitische en rationalistische, postcentralistische en post-urbanistische' mentaliteit, die het tot stand brengen van vernieuwing niet afwijst. Vanuit dit gezichtspunt was de Israelische kibboets het referentiepunt (waarop misschien teveel hoop en vertrouwen werden gesteld). Het voorstel van Goodman, hoe weinig ook gepreciseerd en uitgewerkt, is heden ten dage nog levenskrachtig. Toch hebben de pogingen om autonome gemeenschappen binnen het kader van de tegencultuur in het leven te roepen, geen erg gelukkige resultaten opgeleverd. Zoals Ronald Creagn, historicus van de communitaire beweging, heeft geschreven: "De afwijzing van leiders, hun afwezigheid, de anarchistische weigering om in de groep hoe dan ook een autoriteit te erkennen, zelfs bij het zoeken van consensus, het wantrouwen jegens de collectieve mening, hebben niet bijgedragen tot het overwinnen van de problemen". De communes, die meer verschuldigd zijn aan het anarchistische ethos, zijn vaak een mislukking geweest.
Niet toevallig heeft Murray Bookchin, die zelf heeft deelgenomen aan experimentele gemeenschappen (waaronder de beroemde in Cold Mountain Farm), zijn recente hypothese van het 'libertaire municipalisme' gebaseerd op een serie premissen en analyses, die een algemeen bekende gelijkluidendheid en affiniteit vertonen met die welke Goodman dertig jaar geleden uiteenzette. Het voorbeeld van Bookchin is niet uniek. In de libertaire beweging zelf kan men een nieuwe belangstelling vaststellen voor projecten van sociale hervorming 'in kleine etappes'. In een historische situatie waarin de revolutionaire politiek in de klassieke betekenis van het woord voorgoed onuitvoerbaar schijnt, proberen libertairen de dilemma's die de laat-industriële maatschappij kent, te overstijgen door pragmatische methodieken, die niet ver af liggen van de idealen van Goodman. Niet weinigen beginnen te beseffen dat om een rechtvaardige maatschappij te bereiken het allereerst nodig zal zijn een tolerante maatschappij te hebben. En dat schijnt een even realistische als utopische doelstelling.

GROENEN, BASISDEMOCRATIE EN DE ANARCHISTISCHE INSPIRATIE

Roger Jacobs

Als anarchisten hun huidige situatie van maatschappelijk isolement en politieke marginaliteit willen doorbreken, dan zouden ze met beide handen de historische kans moeten aangrijpen die hen geboden wordt door de groene beweging. Het gaat hier niet om een onnatuurlijk bondgenootschap omdat de groene partijen kunnen opgevat worden als echo's en weerspiegelingen van libertaire ideeën en een anti-autoritaire mentaliteit die het waarmerk waren van de nieuwe sociale bewegingen van het begin van de tachtiger jaren. Net zoals anarchistische ideeën en praktijken in het begin van deze eeuw een explosieve reactie aangingen met de syndicale beweging, zo zou momenteel het samengaan van ecologisme en anarchisme een nieuwe invloedrijke maatschappijveranderende dynamiek op gang kunnen brengen.

In 1973 publiceerde de bekende oudheidkundige M.I. Finley een opmerkelijk boekje waarin hij de klassieke Atheense democratie positief contrasteert met de representatieve democratieën die sinds de Amerikaanse en Franse Revoluties het politiek toneel in de westerse wereld overheersd hebben. Hij wijst daarbij op een merkwaardige verschuiving in de beoordeling van de democratische bestuursvorm door de toenmalige en de huidige intellectuelen. "In de Oudheid zetten de intellectuelen zich, in overweldigende meerderheid, af tegen een regering van het volk en zij gaven daar uiteenlopende verklaringen voor en ook een waaier van alternatieve mogelijkheden. Hun hedendaagse tegenhangers - vooral, maar niet uitsluitend, in het Westen - zijn er waarschijnlijk in dezelfde overweldigende meerderheid van overtuigd dat de democratie de beste regeringsvorm is, de best gekende en ook de beste die je je maar kunt inbeelden. Nochtans stemmen velen onder hen ermee in dat de principes waarmee de democratie traditioneel gerechtvaardigd werd in de praktijk niet meer werkzaam zijn; meer nog, dat we zelfs niet meer kunnen toelaten dat ze terug werkzaam zouden worden als we het overleven van de democratie niet in gevaar willen brengen".[1]

De oorspronkelijke democratie, zoals die bestond binnen de Atheense polis, was immers een directe democratie: een regering *van* het volk waarin elke burger geacht werd deel te nemen aan de besluitvormingsprocessen in zaken van openbaar belang. De twee meest gehoorde argumenten om de Atheense democratie als een valabele inspiratiebron voor de hedendaagse politiek af te wijzen zijn de complexiteit van de hedendaagse samenleving[2] en het elitaire karakter van de klassieke Atheense samenleving (slavenarbeid was de structurele voorwaarde voor de intense politieke betrokkenheid van de Atheense burgers).

Elke belangrijke naoorlogse liberale ideoloog beschouwde het dan ook als een verplicht sluitstuk van zijn politiek denken te wijzen op de praktische onmogelijkheid van de directe democratie of op de gevaren die verbonden waren met het oprispen van de directe democratie-gedachte. Zo omschreef de Oostenrijks-Amerikaanse econoom Joseph Schumpeter (1883-1950) de democratische 'methode' (sic) als "het institutionele systeem dat politieke beslissingen voortbrengt en waarbinnen individuen macht verwerven om deze beslissingen te nemen door middel van een concurrentiële strijd om de stemmen van het volk".[3] Zonder enige ideologische versluiering wordt de politieke beslissingsmacht hier toegewezen aan de machtigen die over de middelen beschikken om de kiezers naar hun hand te zetten. De rol van de 'burger' beperkt zich tot een periodieke gang naar het stemhokje waar hij met een zuiver geweten zijn maatschappelijke verantwoordelijkheid kan overdragen aan de zelf-geproclameerde experts in de publieke zaak. Democratie *kan* ook niet meer zijn, volgens Schumpeter, gezien de evidente onwetendheid, onverschilligheid, onverantwoordelijkheid en irrationaliteit van de modale burgers (al deze denigrerende omschrijvingen worden uitvoerig gedocumenteerd) in zaken van publiek belang.

Vanuit een enigszins andere invalshoek sprak de Britse liberaal Isaiah Berlin (auteur van onder meer *Herzen and Bakunin on individual liberty*) zijn voorkeur uit voor een maatschappelijk systeem van 'negatieve vrijheid' - waarin een sfeer van persoonlijke autonomie gevrijwaard wordt tegen dwangmatige interventies van overheidswege - boven een systeem van 'positieve vrijheid' belichaamd door een emancipatorisch maatschappijproject dat zowel kan gedragen worden door heel het volk (zoals de anarchisten dat willen) of door een zelf geproclameerde voorhoede ervan (leninisten). In beide gevallen echter kan ervoor gekozen worden - door de voorhoede of door gans het volk - om de persoonlijke vrijheidssfeer in mindere of meerdere mate op te offeren aan de emancipatie van de ganse maatschappij ...[4]

Grünen en basisdemocratie

Toen de groene partijen in het begin van de tachtiger jaren als paddestoelen uit de Europese bodem opschoten, richtten zij hun pijlen net op deze in zwang zijnde elite-theorieën. Dat was de stille boodschap achter hun pretentie 'anders aan politiek te zullen doen'. Men koos er bewust voor uit de pas van de elite-bevestigende ideologieën te stappen en zich - in plaats daarvan - elite-uitdagend op te stellen. In hun politieke bekommernissen stond de in het begin van deze eeuw geformuleerde 'ijzeren wet van de oligarchie' van de Duitse socioloog Robert Michels centraal. Michels was, na de bestudering van de toen nog jonge Duitse sociaal-democratie, tot de conclusie gekomen dat partijen in een democratische omgeving zelf onmogelijk democratisch kunnen blijven. Zij verworden heel vlug tot een 'oligarchie', dat

wil zeggen een kleine en besloten groep van leiders die nauwelijks door de gewone partijleden gecontroleerd kunnen worden en die zelf hun opvolgers recruteren. De reden daarvan is dat een massa-organisatie met een oligarchische structuur beter uitgerust is om in een open en vrije democratische competitie de verkiezingen te winnen.

De Groenen wilden nu bewijzen dat die zogenaamde 'ijzeren wet' geen universeel karakter heeft en dat het mogelijk is te participeren in de representatieve democratie zonder daarvoor zelf een hypocriete façade-democratie te moeten opzetten. Rekening houdend met de recente politieke geschiedenis van hun land wekt het geen verwondering dat het vooral de Duitse Grünen waren die in hun oprichtingsfase met veel zorg allerlei elite-uitdagende maatregelen in het leven riepen: verbod op cumulatie van partijfuncties en politieke mandaten, een bescheiden financiële vergoeding voor de politieke vrijgestelden, vrije toegankelijkheid van alle partijbijeenkomsten, het rotatieprincipe (verkozenen zijn verplicht hun mandaat na een op voorhand afgesproken periode aan een opvolg(st)er over te dragen), het imperatief mandaat (verkozenen worden geacht de standpunten van de partijbasis te verwoorden en zelf geen eigengereide initiatieven te nemen), etc.

Tegelijkertijd werd het groene maatschappijproject ondubbelzinnig gesitueerd in de ideologische hoek van het 'ecologische, zelfbeherende en geëmancipeerde socialisme' (Petra Kelly). De fundamentalistische vleugel binnen de Grünen vertaalde dit in een libertaire kritiek op het elitaire karakter van de 'reëel bestaande' parlementaire democratieën en een actualisering van de traditie van de directe democratie. De bekendste onder de fundamentalisten, Rudolf Bahro, verklaarde dat het "de voornaamste taak van de Groenen in het parlement is om het alternatieve bewustzijn buiten het parlement te stimuleren en te verdiepen (...). Zoals de groene partij in haar geheel, beschouwt de parlementaire fractie zichzelf als een ondersteuningsinstrument voor de beweging. Voor ons, net zoals voor onze parlementsleden, mag politiek nooit iets zijn wat zich in de allereerste plaats in Bonn afspeelt. In deze zin zeggen we tegen al onze vrienden in het land: reken op onze wil en bereidheid om het forum en de andere instrumenten in Bonn waarover we beschikken, in de mate van het mogelijke ten dienste te stellen van onze gemeenschappelijke belangen - *maar* word niet afhankelijk van ons! Want terwijl de parlementaire politiek de staatsmachine hier of daar wel een strootje in de weg kan leggen, levert het nooit de machtspositie op die nodig is om de verandering die wij nodig achten, door te zetten (...)".[5]

Ook Jutta Ditfurth, beïnvloed door de sociale ecologie van Murray Bookchin, benadrukte de relativiteit van het parlementaire werk en de noodzaak om dit werk volledig ten dienste te stellen van de basisbeweging: "In het ideale geval is de wisselwerking van groene politiek er een van een levende dialectiek tussen buitenparlementair en parlementair werk (...). Een verder onontbeerlijk bestanddeel is dat wij

bewust desillusionerend rond onze eigen functie als vertegenwoordiger werken en stevig genoeg in onze schoenen staan om onszelf ter discussie te stellen (...). Geen kans mag onbenut gelaten worden om beslissingsbevoegdheden van een centraal niveau over te hevelen naar het niveau van de direct betrokkenen. Van de bondsstaat naar de deelstaten, van de deelstaten naar de gemeenten en binnen het kader van de gemeenten naar de districten, de wijken en de buurten en op het platteland naar de gehuchten. Pebliscitaire elementen van een directe democratie (...) dienen gestimuleerd te worden, bureaucratie afgebouwd. Groene interne structuren dienen deze doelstellingen te weerspiegelen. We moeten experimenteervriendelijk blijven en ondanks de permanente hetze van de burgerlijke media pogen basisdemocratische structuren in de partij te verankeren en door het betrekken van velen de ontwikkeling van een afgescheiden vrijgesteldenkliek verhinderen. Een maatschappelijke emancipatie van boven af zal zich nooit voordoen".[6]

Agalev en interne partijorganisatie

In een eerder nummer van *De AS*[7] ben ik vrij uitvoerig ingegaan op de ontstaansgeschiedenis en de karakteristieken van de Vlaamse groene partij Agalev (Anders Gaan Leven). Ik wees toen op het wat ongemakkelijk samengaan van een diepgewortelde anti-partij mentaliteit (waarmee men zich ondubbelzinnig wilde distantiëren van het traditionele partijenlandschap) en anderzijds een programmatische vaagheid (waarmee men het traditionele links-rechts onderscheid op de ideologische schaal pretendeerde te overstijgen).

De 'basisdemocratie' waardoor de eerste Agalevers zich lieten inspireren, werd dan ook in de allereerste plaats in verband gebracht met een nieuw partijconcept. Luc Versteylen - de Antwerpse jezuït en godsdienstleraar die de ideologische vroedvrouw (sic) van de partij genoemd mag worden - sprak over Agalev als een kriebel- of ook een pechstrookpartijtje. Hij was van oordeel dat Agalev een 'partij' moest zijn in de verkiezingsperiodes en een meditatieve, op levensstijlverandering gerichte, herbelevingsbeweging daarbuiten. Maar de partij mocht in geen geval een permanent bestaan gaan leiden omdat dit tot het ontstaan zou leiden van een kaste van 'klimoppers' en 'electologisten'. Versteylen placht met trots te spreken over zijn 'anarchistische' remedies - kleurrijke, ontwapenende acties die niet pasten binnen het traditionele politieke instrumentarium - die de vorming van een kaste van beroepspolitici moesten verhinderen. Dit wekte de wrevel op van de 'realistische' vleugel binnen de partij die in naam van efficiëntie en werkzaamheid de basisdemocratische principes overboord wilde gooien.

Een bekende woordvoerder van deze realisten verwoordde zijn kritiek als volgt: "Agalev is als partij gegroeid uit de nieuwe inzichten van de jaren zestig en dus bij uitstek gevoelig voor de negatieve neveneffecten van die ideeën. Net als in de sa-

menleving draait de democratie binnen de partij dol en is de besluitvorming meer en meer verhuld achter een mist van raden en organen die vanuit het halfduister zorgen voor de reproduktie van moeilijk te definiëren belangen. De droom van de basisdemocratie eindigt zo in ondoorzichtigheid en complexiteit en ondergraaft op den duur de basisvoorwaarde zelf van de democratie. De democratie saneren is ook in de partij Agalev meer dan noodzakelijk".[8]
Wat deze voorgestelde sanering van de democratie impliceerde, bleek uit de snel evoluerende partijhouding tegenover het rotatieprincipe, de steen des aanstoots bij uitstek voor de realistische partijstroomlijners. In het jongste statutair congres van april 1996 werd dit principe geruisloos aan de kant geschoven door te stellen dat een politieke mandataris een derde, en eventueel ook een vierde of vijfde mandaatsperiode kan aanvatten op voorwaarde dat de betrokken mandataris een tweederde meerderheid haalt bij de aanvaardingsstemming tijdens de kandidaatsstelling. Deze beslissing lag volledig in de lijn van de no-nonsense opstelling van de realisten: "De rotatie-regel getuigt van een defensieve houding. Het geeft de indruk dat het enige verschil tussen ons en de anderen die rotatie is, terwijl de andere fundamentele verschillen onder de mat worden geveegd (...). En dan zegt men: als we die rotatie afschaffen, dan verliezen we onze maagdelijkheid. Maar maagdelijkheid geldt niet in de wet van de jungle, zegt Joseph Brodsky, en hij heeft gelijk".[9] Robert Michels zou alsnog in zijn vuistje kunnen lachen.

Terwijl Agalev in zijn beginfase blijk gaf van een grote fijngevoeligheid voor oligarchische tendensen binnen de partijorganisatie, was zij veel vager en behoedzamer in haar beoordeling van de parlementaire democratie. Dat valt enerzijds te verklaren vanuit het feit dat de 'reëel bestaande' parlementaire democratie in België in vele opzichten slechts een karikaturale aanfluiting is van wat zij in theorie pretendeert te zijn. Zeer onlangs schreef een bekende Vlaamse conservatieve columnist dat de politieke besluitvorming in België de zaak is van een maatschappelijke elite en een politiek centrum die met elkaar verbonden zijn via "een intieme en troebele uitwisseling van informatie, het geheime beraad over plannen en strategieën, het schuiven met de stukken op het politieke schaakbord".[10] In zo'n verloederde politieke context klinkt een politiek programma gericht op het wegwerken van historisch gegroeide misstanden en de doorzichtigheid van politieke besluitvormingsprocessen al aardig radicaal. Ook de huidige forse opmars van extreemrechts in Vlaanderen, dat zich sterk maakt om de Augiusstal van de parlementaire democratie met de grove borstel schoon te vegen, speelt een reflexmatige verdediging van de schone kanten van het bestaande systeem in de hand.
Typerend kan de volgende passage uit een essay van een toenmalige partijfilosoof genoemd worden: "Omdat in de landen waar een parlementaire democratie gevestigd is, deze op tal van manieren uitgehold wordt, pleiten de ecologisten precies

voor een herwaardering en niet voor een vernietiging ervan. Zij willen doorzichtige structuren, een waarachtige proportionele vertegenwoordiging. Verder: decentralisatie, zodat beslissingen op het juiste niveau kunnen worden genomen, inspraak en basisdemocratie. Dit laatste houdt in dat in de diverse sectoren van het maatschappelijke leven - de scholen, de wetenschappelijke onderzoekscentra, de bedrijven, de openbare besturen, enz. - alle betrokkenen inspraak en beslissingsmacht moeten krijgen. Kortom, de ecologisten willen een verbetering en verfijning van de democratie".[11]
Het principe van de parlementaire democratie wordt dus niet ter discussie gesteld, enkel de uitwassen, de ontaardingen, de 'Belgische' anomalieën. Voor de rest kan er enkel sprake zijn van een verbreding en verdieping van de representatieve democratie die haar wezen echter onaangetast laten. In een brochure met het politiek eisenprogramma van Agalev[12] hebben de doelstellingen betrekking op de openbaarheid van bestuur, een herwaardering van de wetgevende macht, de strijd tegen de politieke benoemingen (in de openbare diensten) en tegen de verzuiling van het socio-culturele leven. Ook het neerhalen van de wettelijke of sociale barrières die verhinderen dat bepaalde maatschappelijke groepen (migranten, vrouwen, ouderen en jongeren) onvoldoende aan bod kunnen komen in het openbare leven, krijgt veel aandacht. Tenslotte wordt er gepleit voor een extrapolatie van democratische besluitvormingsprocedures naar sectoren buiten de politiek (onder meer ondernemingen, vakbonden, etc.).

Als er bij hoge uitzondering sprake is van een offensieve eis die het bestaande wettelijke kader overstijgt, dan worden de scherpe kantjes ervan onmiddellijk afgesleepen door te stellen dat deze maatregel de efficiëntie van het gevoerde beleid ten goede zal komen: "Als Groenen zijn we voor een federale opbouw van de samenleving. Decentralisatie is immers één van de voorwaarden voor een persoonsgerichte democratie. Die basisdemocratie begint op gemeentelijk vlak. Daar ijveren de Groenen voor autonome districtraden, deelgemeenteraden en wijk- of buurtraden. Die raden kunnen, omdat ze dichter bij de mensen staan, bepaalde bevoegdheden van de gemeenteraden overnemen". Maar daar wordt onmiddellijk aan toegevoegd: "Hedendaagse problemen zijn complex en niet binnen bestuursgrenzen af te bakenen. Zo zal het milieuvraagstuk niet door de gemeenten kunnen worden opgelost. Maar soms staat ook de centrale overheid te ver van plaatselijke situaties, om efficiënt in te grijpen. Er is dus samenwerking nodig (...)". Er wordt dan gepleit voor zogenaamde 'beleidsnetwerken' waarin de verschillende bestuursniveau's gaan samenwerken met het oog op een doelmatiger beleid. Als deze netwerken voldoende doorzichtig zijn en participatie en controle door de burgers toelaten "zijn zij een betere vorm van decentralisatie dan de traditionele overheveling van bevoegdheden naar lagere besturen".

In dit ene geval dat er sprake is van basisdemocratie in de authentieke anarchistische betekenis van het woord, wordt deze in dezelfde paragraaf nog het gras onder de voeten weggemaaid door haar te kaderen in een klassieke representatieve context waarin de actieve rol van de burger al veel minder geaccentueerd wordt.

Libertair lokaal bestuur

Een niet onbelangrijk deel van de 'eerste' Groenen - al dan niet geïnspireerd door anarchistische ideeën - wierp zich op als pleitbezorger van een basisdemocratie die een alternatief bood voor de dominantie van de elite-democratische opvattingen in de na-oorlogse periode. Daarbij werd niet uitgesloten dat de zetels in de vertegenwoordigersorganen van de representatieve democratie een hulpmiddel konden zijn om de politiek te onttrekken aan het monopolie van de beroepspolitici en gespecialiseerde instellingen en haar weer in handen te geven van het volk. Het geleidelijk terugdringen van de radicale fracties uit de groene partijen en de groeiende pluchepsychose waarvan de realistische zittenblijvers blijk gaven, voedde de idee dat het parlement een neutraal instrument is waarmee om het even welke politieke doelstelling gerealiseerd kan worden. De anarchistische idee dat het parlement in wezen een burgerlijke uitvinding is die de bedoeling heeft de permanente en actieve deelname van gans het volk aan het politiek besluitvormingsproces onmogelijk te maken, verdween op de achtergrond.
Desalniettemin blijft 'basisdemocratie' (of 'directe democratie' of 'participatieve' democratie) in groene kringen furore maken als *een* of zelfs als *de* hoeksteen van de groene politieke theorie die geleidelijk aan haar kinderschoenen aan het ontgroeien is.[13] Ik zie op dit vlak een belangrijke taak voor anarchisten weggelegd: puttend uit hun rijke politieke traditie kunnen zij voortdurend de vinger op de zere plek van de groene basisdemocratie leggen, namelijk de representatieve democratie als hefboom voor een stelsel van basisdemocratie proberen aan te wenden. Daarbij ga ik ervan uit dat deze kritische beïnvloeding geen ideologisch eenrichtingverkeer hoeft te zijn: ook de anarchistische idee van 'directe democratie' heeft behoefte aan een permanente voeding en confrontatie met voorstellen en experimenten uit de politieke praktijk op straffe van verschrompeling tot een machteloos relict uit een heroïsch maar lang vervlogen verleden.
Onze inspanningen mogen daarbij niet tot een kritische denkoefening beperkt blijven: politieke druk van onderop in de vorm van aanzetten tot 'libertaire lokale besturen' - waarvan de contouren uitgetekend werden door onder meer Murray Bookchin, Dimitrios Roussopoulos, Howard Hawkins en Takis Fotopoulos[14] - zijn onontbeerlijke schakels in een eco-anarchistische strategie. Op welke wijze anarchisten kunnen participeren in de gemeentelijke politiek - onder eigen vlag of als individuen/fracties werkzaam in groene of andere partijformaties - zou ik laten afhangen van lokale politieke verhoudingen en ook van de doelstellingen die men

met een politieke participatie op het oog heeft. Essentieel lijkt mij in ieder geval de aanwezigheid van een stevige ondersteuningsgroep te zijn met een beslissende stem in cruciale vraagstukken (bijvoorbeeld het al dan niet participeren in een lokaal *bestuur*[15]) en met het engagement op geregelde tijdstippen serieuze evaluatieprocessen te organiseren (bijvoorbeeld over de vraag in hoeverre de vooropgestelde doelstellingen gerealiseerd werden).

Noten

1. Finley, M.I., *Democracy. Ancient and modern*, Rutgers University Press, London, 1988 (1973), blz. 8-9.
2. Net op het moment dat ik dit artikel neerpen, lees ik in Vlaanderens invloedrijkste politieke opinieblad: "Complexe, gesofisticeerde samenlevingen als de Belgische kunnen om ethische en praktische redenen niet anders dan via een representatieve democratie worden georganiseerd', M. Reynebeau, in: *Knack*, 30/10/96, blz. 17. Een ideologie die blijkbaar regelmatig opgepoetst moet worden opdat het volk niet op verkeerde gedachten zou komen.
3. Schumpeter, J., *Capitalisme, socialisme et dêmocratie*, Ed. Payot, Paris, 1974 (1942), blz. 367.
4. Berlin, I., 'Two concepts of liberty', in: *Four essays on liberty*, Oxford University Press, London, 1970 (1969), blz. 118-172.
5. Bahro, R., *Building the green movement*, New Society Publishers, Philadelphia, 1986, blz. 42.
6. Ditfurth, J., 'Radikal und phantasievoll gesellschaftliche Gegenmacht organisieren', in: T. Kluge (Hrgs.), *Grüne Politik*, Fischer, Frankfurt, 1984, blz. 68-69.
7. Jacobs, R., 'Vlaamse Groenen tussen parlementarisme en basisdemocratie', *De AS*, 104/105, 1993/1994, blz. 33-42.
8. Vogels, M., Geysels, J., *Politieke herbebossing*, Hadewijch, Antwerpen-Baarn, 1993, blz. 42.
9. Geysels, J., 'Het verstokte optimisme', *Markant*, 9/6/93, blz. 6.
10. Ruys, M., *Achter de maskerade*, Pelckmans, Kapellen, 1996.
11. Florizoone, P., *Het ecologistisch manifest*, EPO, Antwerpen, 1989, blz. 34.
12. *'Politiek, bemoei je ermee'*, uitgegeven naar aanleiding van de parlementsverkiezingen van november 1991.
13. Zie onder meer Eckersley, R., *Environmentalism and political theory*, SUNY, New York, 1992 (blz. 145-186); Dobson, A., *Green political thought*, Unwin Hyman, London, 1990; Dobson, A., Lucardie, P., *The politics of nature*, Routledge, London (vooral de bijdragen van Carter, A. en Saward, M., blz. 39-80); Goodin, R., *Green political theory*, Polity Press, Cambridge (vooral blz. 113-180); Pepper, D., *Eco-socialism*, Routledge, London, 1993 (blz. 152-203).
14. Zie ook: Chee, P., *Social ecology and municipal democracy: the fourth continental conference in Montreal*, Anarkitty Press, Montreal, 1995.
15. Zie bijvoorbeeld Geurtsen, T., 'Tussen circus en anti-circus: partij, parlement en anarchisme', *Tweede Jaarboek Anarchisme* (De AS 112), 1995, blz. 80-93.

AUTORITAIRE EN ANTI-AUTORITAIRE STRUCTUREN IN AFRIKA

Jaap van der Laan

Voor de ontwikkeling van ideeën over mogelijke vormen van anti-autoritaire structuren zijn etnologische studies over de vormen die machtsstructuren aannemen bij zogenaamde 'primitieve' volken interessant. Ook al zijn deze vormen niet zozeer toepasbaar in onze leefsituatie, ze laten in ieder geval zien dat er altijd samenlevingen zijn geweest die centrale machtsvorming afgewezen hebben en dat de mens al in zijn vroegste geschiedenis gezocht heeft naar manieren om uitbuiting en overheersing te voorkomen. Daarnaast kunnen deze studies misschien ook ideeën aandragen over oplossingen voor kleine groepen om tot gemeenschappelijke beslissingen te komen zonder centraal gezag.

De vraag of een maatschappij zonder autoritaire structuren en zonder de consequenties daarvan, uitbuiting en onderdrukking, mogelijk is, wordt door anarchisten meestal met een min of meer aarzelend ja beantwoord. Voor zover we weten zijn er echter nooit anarchistische samenlevingen geweest, afgezien van enkele experimenten in Spanje 1936-1939 en de Oekraine 1917-1921. Ik schrijf hier 'voor zover we weten', want vaak wordt door zowel anarchisten als ook door marxisten verwezen naar een stadium in de ontwikkeling van de geschiedenis waarin nog geen machtsstructuren aanwijsbaar waren. Resten uit dat stadium zou je dan terug vinden bij 'primitieve' volkeren. (Voor het gemak gebruik ik 'primitief'; wat mij betreft houdt het zeker geen waardeoordeel in).

Steun voor de opvatting dat er samenlevingen zonder autoritaire structuren mogelijk zijn, vinden anarchisten bijvoorbeeld bij de etnoloog Pierre Clastres. Clastres stelt in *La societé contre l'état* dat in bepaalde primitieve samenlevingen geen tweedeling in overheersten en overheersers bestaat. In deze samenlevingen is er geen arbeidsdeling en geen uitbuiting. Er zijn wel structuren van (natuurlijk) gezag maar niet van onderdrukking. De structuur van de macht ontbreekt omdat de materiële voorwaarden ervoor ontbreken en omgekeerd. Voor deze samenlevingen lijkt dit een bewuste keuze. Clastres heeft uitgebreid studie verricht onder de indianen in het Amazonegebied. Een vertaald interview met hem verscheen in *De AS* 75. Er is kritiek op Clastres onder collega-etnologen. Het gaat daarbij met name om zijn interpretatie van de in deze indiaanse samenlevingen aanwezige structuren. Deze interpretatie zou sterk door zijn eigen politieke opvattingen gekleurd zijn. Of deze kritiek zelf aan kleuring door andere politieke ideeën mank gaat of dat hier alleen ruzies onder universitaire etnologen spelen, kan ik niet beoordelen. In feite

speelt bij iedere studie van andere samenlevingsvormen natuurlijk hetzelfde interpretatieprobleem. Christian Sigrist schrijft in zijn boek *Regulierte Anarchie* dat veel etnologen zich niet goed los kunnen maken van hun eigen culturele achtergrond en zo tot interpretatiefouten kunnen komen, speciaal bij het beschrijven van de machtsstructuren van 'primitieve' samenlevingen.
Minder bekend onder anarchisten is dat in bijna alle werelddelen voorbeelden van samenlevingen te vinden zijn die geen formele staatstructuren kennen of die voor het voorkomen of beperken van machtsmisbruik of uitbuiting door elites speciale oplossingen hebben geschapen. Veel voorbeelden van deze samenlevingen en ook sterk uiteenlopende vormen ervan zijn te vinden bij Afrikaanse volkeren. Overigens zijn in Afrika ook diverse voorbeelden van autoritair georganiseerde volken te vinden, zoals de Zulu's in zuidelijk Afrika. Uiteraard is met de komst van het kolonialisme en met het ontstaan van staten geënt op het westerse model veel van de oorspronkelijke stamstructuren verdwenen. Niet in het minst overigens doordat in het kielzog van de staatsvorming het christendom en de islam oprukten. Wat de antropologen/etnologen beschrijven en wat ik hier overneem is dus grotendeels geschiedenis. Soms bestaan de oude structuren nog wel maar hebben zij hun politieke en juridische inhoud verloren en hebben ze vooral nog een culturele of magische functie.
Het is van belang je te realiseren dat het ontbreken van een formele structuur van de macht op samenlevingsniveau niet betekent dat er geen ongelijkheid is. De positie van de vrouw is in vrijwel geheel Afrika ondergeschikt aan die van de man, al zijn er grote verschillen aanwijsbaar tussen verschillende volken. Ouderen hebben op grond van hun ervaring bij alle volken gezag over jongeren. Veel volken hadden vroeger slaven, nakomelingen van krijgsgevangenen. Dit zijn momenteel meest kleine groepen die ook in onze tijd vaak nog een ondergeschikte positie innemen. (Een voorbeeld hiervan vind je bij de, overigens autoritair georganiseerde, Touaregs in Mauretanië en Mali, die ooit verschillende volken onderworpen hebben en deze nog steeds bepaalde werkzaamheden laten doen). In dit artikel gaat het echter om (het ontbreken van) staatsstructuren.

Waarschijnlijk is de oudste samenlevingsvorm die van de jagers-verzamelaars. Meestal betreft dit betrekkelijk kleine groepen verwante personen die leven van wat de natuur biedt: jachtbuit, vis, planten, vruchten of zaden. Jagers-verzamelaars zijn op alle continenten te vinden, voorbeelden zijn de Inuit in Canada en Alaska, de Aboriginals in Australië, de San (of vroeger hottentotten) in Namibië. De meeste van deze groepen hebben informele leiders die hun gezag ontlenen aan bijvoorbeeld hun kwaliteiten als jager of aan hun leeftijd. Dit leiderschap leidt echter niet tot uitbuiting van de anderen. Het duidelijkste voorbeeld van jagers-verzamelaars zonder gezagsstructuren vormen de pygmeeën uit het regenwoud van Zaïre. Zij le-

ven in kleine rondtrekkende groepen, waarvan de leden meestal een gemeenschappelijke voorouder hebben. Er is geen geformaliseerd leiderschap, noch zijn er groepsvergaderingen. Er zijn wel vooraanstaande personen aanwijsbaar die bijvoorbeeld goed zijn in de jacht. Het handhaven van de orde, het beslechten van ruzies, het afhandelen van diefstallen is een gemeenschappelijke taak, die op een informele manier door onderlinge discussies tot een oplossing wordt gebracht.

Het grootste aantal samenlevingen zonder of met slechts beperkte gezagsstructuren zijn echter landbouwgemeenschappen. Vaak leven deze groepen van de kleinschalige verbouw van een of enkele gewassen, van vruchten en enige veeteelt. In gebieden met een slechte grondkwaliteit nemen deze volken vaak hun toevlucht tot de zogenaamde 'slash and burn' methode. Hierbij wordt een stuk oerwoud ontgonnen door het omhakken van de bomen en het verbranden van de resterende ondergroei. In de as worden de gewassen gezaaid en het stuk land wordt gebruikt tot de grond uitgeput is en iets verderop een nieuwe cyclus begint. Het gebruikte stuk grond moet dan weer jaren braak liggen en als dat lang genoeg duurt, ontstaat weer nieuw oerwoud. Als de grondkwaliteit redelijk is hoeft het braakliggen niet zo lang te duren. De bevolkingsdichtheid in een bepaald gebied kan dan veel hoger worden.

Van dergelijke landbouwgemeenschappen zijn er in Afrika een groot aantal. Ook in andere werelddelen vindt je voorbeelden van deze samenlevingen, zoals bij de Dayaks van Sarawak, de Ifugao van de Philippijnen en verschillende volken in Nieuw Guinea. Een voorbeeld in Afrika vormen de Tiv, een volk dat in Nigeria leeft en ongeveer een miljoen mensen telt. De Tiv verbouwen graan en yams en hebben maar weinig vee. De Tiv onderscheiden zich in verschillende groepen met een gemeenschappelijke voorouder. Deze voorouder kan vele generaties voordien geleefd hebben. Deze patrilineaire verwantschapsgroepen zijn de vormen waarlangs de maatschappij geordend is. Een Tiv hoort tot een bepaalde verwantschapsgroep, maar naar gelang zijn afstamming tot segmenten binnen deze afstammingsgroep.

De kleinste eenheid is de grootfamilie. De oudste man binnen de grootfamilie draagt de verantwoording voor de familie en hun handelingen. Hij kan iemand die continu problemen veroorzaakt uit de 'compound', de groep hutten bewoond door de familie, zetten. Hij bewaakt de vrede en eensgezindheid in de familie en beslecht ruzies. De instrumenten die hij hiervoor heeft, zijn zijn kennis van de gebruiken en regels, de afstammingslijnen en de geschiedenis van de groep en van de magische gebruiken rond gezondheid en vruchtbaarheid. Zijn macht berust op het bezit van een mystieke kwaliteit die zorgdraagt voor vrede en vruchtbaarheid, een charismatische kwaliteit. In het algemeen zijn er bij de Tiv vier autoriteitsverhoudingen aanwijsbaar, de rol van de oudere binnen de grootfamilie, de verhouding

van vader tot zoon, die van man tot zijn vrouw en tenslotte met betrekking tot ordehandhaving op de marktplaats zijn er rechters en is er een soort politie.
De oudsten van de grootfamilies hebben alleen magische middelen en het uitspreken van vervloekingen als methode om ongewenst gedrag van stamleden te beïnvloeden. Oudsten van verwante grootfamilies kunnen in vergadering bijeenkomen om gezamelijk problemen samenhangend met hekserij, magie en vervloekingen, zoals sterfgevallen, ziekte, dood, onvruchtbaarheid en ongeluk, te bespreken. Een oplossing kan de vergadering niet afdwingen maar wel kan zij door beïnvloeding mensen tot een schikking in overeenstemming met de gewoontes van de Tiv brengen. In andere gevallen, bijvoorbeeld bij een diefstal kan de bestolene zich wenden tot een oudste. Deze kan door overreding de dief tot schadevergoeding brengen.
Naast deze verwantschapsgroepen die structuur en bescherming aan het individu bieden, zijn er nog leeftijdsgroepen. Iedere man wordt geïnitieerd in een bepaalde leeftijdsgroep die over de grenzen van de verwantschapsgroep heenreikt. Naarmate hij ouder wordt, doorloopt hij verschillende stadia tot hij in de groep van de oudsten komt. Op de groep kan het individu rekenen voor wederzijdse hulp bij bijvoorbeeld werk in de landbouw, in financiële zaken maar ook bij problemen met hekserij. De leeftijdsgroep vormt een bescherming voor met name jonge mannen als er geschillen zijn met zijn eigen verwantschapsgroep.
De Tiv hebben ook regels ontwikkeld om geschillen tussen verschillende afstammingsgroepen te beslechten, zodat de van tijd tot tijd voorkomende strijd tussen groepen grootfamilies door overleg beëindigd kan worden. Een afstammingsgroep heeft een bepaald grondgebied, een 'tar', waarop de groep zijn landbouw bedrijft. Deze tar heeft ook een marktplaats. Om de orde en de vrede op de markt te waarborgen en wangedrag te voorkomen - er kunnen immers ook individuen uit groepen komen die een geschil hebben - hanteert de groep magische middelen die worden ondersteunt en toegepast door een aantal rechters en een marktpolitie. Deze rechters en politie functioneren uitsluitend op de marktdagen. Zo bestaat een autoritaire organisatie met een bepaald doel binnen een staatloze maatschappijstructuur.
De Tiv vormen een voorbeeld van een zogenaamd 'Acephale' maatschappij, dat wil zeggen dat centrale gezagsvormen ontbreken. Wel bestaan decentrale gezagsvormen maar deze kunnen maar beperkt hun wil opleggen. Om de reikwijdte en implicaties van deze structuren te begrijpen is het van belang je te realiseren dat in de Afrikaanse opvoeding de nadruk ligt op het functioneren als lid van de groep, in tegenstelling tot de westerse opvoeding, die gericht is op individuele ontplooiing. Hierdoor is het logischer dat een individu zich het belang van de groep aantrekt en met de groepsmening rekening houdt.

Een derde voorbeeld van staatloze samenlevingen zijn de Afrikaanse herdersvolken. In Afrika leven de herdersvolken als nomaden op de savanne en houden ze

meestal koeien maar daarnaast vaak ook geiten, schapen, ezels en paarden. Het vee dient als melk en vleesleverancier, het levert wol en huiden en dient als lastdier. Als voorbeeld noem ik hier de Nuer, een volk dat ongeveer vierhonderd duizend personen telt en leeft in het zuidelijk deel van Soedan, in het moerasgebied van de Witte Nijl. Door de oorlog in Soedan is het lot van de Nuer op dit moment onzeker. De Nuer houden koeien en leven daarnaast van wat visvangst. De Nuer zijn onderverdeeld in stammen die maximaal vijftig duizend mensen tellen en in een bepaald gebied wonen met voldoende weidegronden en waterbronnen om zelfvoorzienend te kunnen zijn. Iedere stam is weer opgedeeld in afstammingsgroepen die elk ook weer uiteenvallen in kleinere groepen langs lijnen van afstamming. Hiernaast bestaan ook leeftijdsgroepen net als bij de Tiv, die hierboven beschreven zijn. Deze groepen zijn er voor mannen en voor vrouwen maar hebben een veel zwakkere structuur dan bij de Tiv.
Conflicten en geschillen die tussen personen ontstaan, slepen ook hun respectievelijke verwantschapsgroepen mee en worden beslecht door bemiddeling van de 'luipaardhuid chef'. Deze man is in feite geen chef maar een ritueel specialist die bijvoorbeeld bij een moord de compensatie in de vorm van zoveel stuks vee vaststelt en er bij de gedupeerde partij op aan gaat dringen deze te accepteren. Van groot belang in deze situatie is het bestaan van de morele verplichting een conflict op te lossen door het accepteren van een adequate schadevergoeding en de wens van beide partijen van verdere vijandelijkheden af te zien. In feite is de 'luipaardhuid chef' de bemiddelaar waarvan verwantschapsgroepen die een conflict willen beëindigen gebruik maken. Dit houdt geen juridisch systeem in omdat een autoriteit die beslist wat juist en onjuist, goed en kwaad is, ontbreekt en er ook geen extern gezag is dat een eventuele beslissing zou kunnen afdwingen.
Naast de 'luipaardhuid chefs' zijn de belangrijkste mannen van de Nuer de hoofden van de grootfamilies. Dit zijn oudere mannen die veel vee hebben en een persoonlijkheid die gerespecteerd wordt. Meestal komen zij uit een bepaalde clan en ontlenen hieraan ook een zeker prestige alhoewel zij geen speciale privileges hebben. Daarnaast bestaan nog een aantal rituele specialisten, regenmakers, fetish eigenaars, toekomstvoorspellers en dergelijke. Geen van deze mensen heeft een speciale politieke status of functie. Iedere Nuer beschouwt zich als even goed als zijn buurman en alle families en grootfamilies houden wel rekening met hun mededorpsbewoners maar regelen hun eigen zaken verder naar het hen goeddunkt.

De basis van de hier beschreven samenlevingen is eerder de groep dan het individu. Voor zover je van een doel zou kunnen spreken lijkt het er bij 'primitieve' stammen niet zozeer om te gaan de individuele vrijheid te waarborgen, maar eerder om het continueren van het bestaan van de groep. Daarvoor wordt bij bepaalde stammen een structuur gekozen waarin zo min mogelijk belemmeringen aan de

kleinere eenheden, de grootfamilies, worden opgelegd. Een centraal gezag bleek daarvoor niet nodig te zijn en voor het oplossen van de conflicten die uiteraard van tijd tot tijd kunnen ontstaan, worden dan andere oplossingen gevonden.
Natuurlijk zijn er wel gewoontes en regels waaraan ieder lid van de groep zich moet houden en uiteindelijk kan de individuele vrijheid in onze ogen klein lijken. Het duidelijkste voorbeeld van de controle op het individu is wel het bestaan van geheime genootschappen bij veel Afrikaanse volken. Deze genootschappen voeren de rituelen rond bijvoorbeeld begrafenissen uit en zijn er daarnaast veelal op gericht maatschappelijk ongewenst gedrag aan de kaak te stellen of te bestraffen. De geheime genootschappen functioneren tegelijk als spreekbuis voor de openbare mening en als uitvoerder ervan. Hiermee wordt een grote druk uitgeoefend op het individu tot aanpassing aan de regels. Tegelijkertijd is een geheim genootschap vaak weer opgebouwd uit leden van de dorpsgemeenschap zelf zodat de gemeenschap als het ware haar eigen regels bekrachtigt. Een enkele maal hebben geheime genootschappen in meer autoritaire samenlevingen ook de taak samen met de koning of chef de macht uit te oefenen en vormen deze genootschappen daarmee een beknotting van de autocratie.
Het ontbreken van een centraal gezag en de oplossingen die gevonden worden om de conflicten tussen groepen te beslechten, waarborgen uiteindelijk vooral de vrijheid van de groep. Dat sluit aan bij het oude anarchistische idee dat de vrijheid van het individu op een onbewoond eiland geen vrijheid is. Vrijheid kan pas ontstaan in relatie tot andere vrije mensen. De individuele vrijheid in Afrikaanse samenlevingen, dat wil zeggen de keuzevrijheid van het individu binnen de groep, lijkt me echter erg klein. Vrouwen zijn onderworpen aan mannen, jongeren aan ouderen, geheime genootschappen en magische rituelen beschermen het individu tegen een vijandige buitenwereld maar leggen ook allerlei regels op.
In dit opzicht zijn veel Afrikaanse samenlevingen, ook al ontbreekt een centraal gezag, bepaald niet anarchistisch. Alleen bij de pygmeeën ontbreekt niet alleen de centrale structuur maar ook een groot deel van de groepsdwang die bij andere volken zo op de voorgrond lijkt te staan. De genoemde en andere Afrikaanse samenlevingen kunnen ons echter laten zien dat bij het zoeken naar een oplossing voor conflicten tussen groepen geen centraal gezag nodig is en dat er andere methoden bestaan die even effectief kunnen zijn. Een van de belangrijkste dingen daarbij blijkt de wil om tot overeenstemming te komen.

Literatuur

De AS 75, themanummer Macht, juli/september 1986. Moerkapelle.
Sigrist, Christian. *Regulierte Anarchie.* Frankfurt Am Main: Syndikat 1979.
Clastres, Pierre. *La société contre l'état.* Paris: Minuit 1974.
Barclay, Harold. *People without government. An anthropology of Anarchy.* London: Kahn Averill. 1982.

NOGMAALS HARM KOLTHEK*

Een kritiek op Bert Altena[1]

Dick de Winter

Is het Nationaal Arbeids-Secretariaat (NAS) in de periode dat Harm Kolthek secretaris was een anarchistische vakorganisatie? Een syndicalistische? Of beide? Heeft Kolthek het NAS 'verraden'? Heeft hij het NAS de weg van aanpassing aan de bestaande orde gewezen? Heeft hij, zoals Bert Altena beweert, "in wezen theoretisch de weg vrij[gemaakt] voor een vakbeweging die nog anarchistische geloofsartikelen aanhing, maar zich praktisch bewoog binnen de bestaande orde die meer en meer over de staat liep"?[2]
Bert Altena zegt op al die vragen volmondig 'ja' en geeft daarmee als wetenschapper blijk van een naar mijn mening 'autistische' kijk op het NAS.[3] *Het NAS is* nooit *anarchistisch en ook* nooit *syndicalistisch geweest. Kolthek komt de verdienste toe het NAS tot leven te hebben gewekt met een Beginselverklaring waarmee het zich, zowel ideologisch als in haar functioneren, uitstekend aan de veranderende maatschappelijke verhoudingen heeft kunnen aanpassen. Daardoor kon het als* revolutionaire, *en niet als specifiek anarchistische of syndicalistische, organisatie in de praktijk een belangrijke rol blijven vervullen in het verzet tegen de kapitalistische maatschappij.*

Het Nationaal Arbeids-Secretariaat (NAS) dat in 1893 werd opgericht, heeft het tot 1908 zonder beginselverklaring moeten stellen. Of liever gezegd: zonder een uitdrukkelijk uitgesproken beginselverklaring. Maar wel of geen beginselverklaring, iedereen zal het er over eens zijn dat het NAS altijd in de praktijk heeft bewezen een socialistische vakcentrale te zijn die op het standpunt van de klassenstrijd staat, ook al wordt dit pas in 1904 officieel vastgelegd.[4] Het NAS heeft bij voortduring het revolutionaire klassebewustzijn onder de Nederlandse arbeiders bevorderd door haar financiële en moreel-ideologische steun.[5]
In de jaren negentig van de vorige eeuw is het NAS eerst, sedert korte tijd slechts, een soort Labour Party omdat zowel vakverenigingen als politieke partijen bij haar aangesloten kunnen zijn zonder dat het NAS zich evenwel op parlementair-politiek terrein beweegt. Aan de steeds weer oplaaiende politieke strijd in het NAS tussen parlementairen die het NAS tot een 'bijwagen' van de Sociaal Democratische Arbeiders Partij (SDAP) willen maken en anti-parlementairen komt pas een einde als in 1896 de Sociaal Democratische Bond (SDB) zich als politieke partij uit het

* Met dank aan Marten Buschman, Mikis de Winter en Hans Ramaer voor hun commentaar.
De gebruikte citaten zijn in moderne spelling geschreven.

NAS terugtrekt en de SDAP door het NAS zelf 'buiten de deur' wordt gezet. De strijd tussen de sociaaldemocraten en de anarchisten in het NAS is voor de groei van het NAS niet bevorderlijk geweest. De anarchisten in het NAS houden echter nog geruime tijd een overwegende invloed.[6]
In 1903, na de Spoorwegstakingen, heeft het NAS het zwaar te verduren. En zeker na de Scheurcirculaire van 1904 waarin de toenmalige secretaris van het NAS Gerrit van Erkel de gelederen wil opschonen door de bokken van de (sociaal-democratische) schapen te scheiden, gaat het snel bergafwaarts.[7] Kolthek veroordeelt Van Erkels 'ontactische' daad en hekelt de allesbehalve rooskleurige toestand die toentertijd in het NAS heerst. Hij verwijt het bestuur slap organisatorisch optreden en gebrek aan ideologische duidelijkheid. Als er ook duistere financiële zaken bij bestuursleden aan het licht komen, is de maat voor veel leden vol. Er wordt een reorganisatiecommissie benoemd waarin Kolthek die ook in 1907 tot secretaris van het NAS is gekozen, al snel mede leiding geeft aan de vernieuwingen.[8]
De reorganisatiecommissie komt verrassend snel met een Beginselverklaring (van de hand van Kolthek) die aan de Statuten en het Reglement vooraf gaat als "een fundament aan een gebouw".[9] En daar is niets te veel mee gezegd. Het is een korte, duidelijke en kernachtig geformuleerde samenvatting van datgene waarvoor het NAS op dat moment wil 'staan'. Kolthek heeft met deze Beginselverklaring[10] voor het NAS op uitstekende wijze gereageerd op de vernieuwende impulsen van de veranderende maatschappij. Hij heeft het een toekomst gegeven, wat geen geringe prestatie is.
Wanneer ik de Beginselverklaring in een paar punten samenvat dan is in elk geval duidelijk dat het NAS *geen anarchistische* vakcentrale genoemd kan worden:
1* Het NAS stelt zich zonder enig voorbehoud op het standpunt van de klassenstrijd; het wil in algemeen-socialistische zin werken om daardoor scheuring en verdeeldheid in de arbeidersbeweging tegen te gaan. Bovendien wil het NAS de zelfstandige, onafhankelijke, op vrijwillige samenwerking berustende klasse- organisatie van de arbeiders zijn. Dus ook, en daar draait het om, *onafhankelijk* van elke *anarchistische* politieke beïnvloeding.
2* Het NAS wil de ogenblikkellijke en toekomstige belangen van de arbeiders behartigen; bovendien wil het de kapitalistische produktiewijze bestrijden overal waar die zich openbaart, zowel op economisch als op politiek terrein (zonder aan *parlementarisme* te doen).
3* Het NAS wil al die arbeiders organiseren die de klassenstrijd aanvaarden ongeacht hun politieke of godsdienstige meningsverschillen. Het is dus geen noodzakelijke voorwaarde, om maar eens wat te noemen, om tegelijk óók lid te zijn van de Vrijdenkersvereniging *De Dageraad* waar heel wat *anarchisten* bij zijn aangesloten. De Beginselverklaring van het NAS geldt alleen op economisch en politiek gebied, niet op zedelijk en geestelijk gebied.

4* Het NAS tracht op basis van 'directe actie', dat wil zeggen: door druk van de arbeiders zelf in alle richtingen uitgeoefend (wat betekent: naast economische druk ook politieke druk, echter nadrukkelijk met *uitsluiting* van *parlementarisme*), zijn doel te bereiken.
Ook al leeft de anarchistische geest in het NAS na 1907 voort[11], het is onjuist dat Bert Altena het NAS, zeker in de periode tot 1913 toen Kolthek het NAS verliet, hardnekkig een *'anarchistische vakbeweging'* blijft noemen. Een kwestie van 'claimen' dus, zoals Marten Buschman en ik al eerder schreven.[12] Het wijst op zijn *anarcho-syndicalistische* zienswijze. Een visie waarbij, zoals bekend, de vakbeweging strijdt voor een staatloze maatschappij op basis van de *politieke* uitgangspunten van het anarchisme (vrije socialisme). Voor de 'periode Kolthek' (1907-1913) kàn je natuurlijk een begrippen- en interpretatiekader gebruiken dat wortelt in dit anarcho-syndicalisme (zoals Bert Altena doet), maar dat is naar mijn mening historisch onjuist. Zeker als we de logische consequenties van de Beginselverklaring zoals ik die hierboven in vier punten kort heb uiteen gezet, tot uitgangspunt nemen. Ik kom er in de rest van mijn betoog nog op terug.
Kolthek is in 1907 nog lang niet af van die anarchisten van diverse pluimage, zowel binnen als buiten het NAS, die tegelijk met de aanname van de Beginselverklaring hun politieke primaat van het anarchisme in rook zien opgaan. Furieuze reacties zijn het gevolg.[13]

Bert Altena zegt dat het "curieus is dat een syndicalistische organisatie (als het NAS) in de persoon van Kolthek en het bestuur pleit voor een staatspensioen zonder premiebetaling".[14] Dat is totaal niet curieus. Wel curieus is dat Bert Altena het NAS de ene keer een 'anarchistische' vakorganisatie en de andere keer een 'syndicalistische' vakorganisatie noemt. Dàt is op zin minst verwarrend. We hebben hiervoor al gezien dat het NAS geen anarchistische organisatie genoemd kan worden; een syndicalistische organisatie is het al evenmin. Immers het NAS heeft zich als vakorganisatie nooit als *'het enige orgaan'* opgesteld dat de economische èn politieke strijd tegen *het kapitalisme* mag voeren.[15] Kolthek: "Er moet veel meer gebeuren dan de vakorganisatie kan doen. En dat meerdere moet gebeuren door een politieke partij. Daarom voert de vakbeweging niet *'de'* politieke actie, maar *'háár'* politieke acties. En die voert ze zelfstandig".[16]
Het is dus helemaal niet zo vreemd dat het NAS pleit voor een premievrij staatspensioen. In een hoofdartikel in *De Arbeid*[17] waarin Kolthek het begrip 'directe actie' (zie hierboven 4*) nader uiteenzet, zegt hij letterlijk: "Voor het voeren van politieke actie, dat wil zeggen het bemoeien met de Staat en de rol die hij (de staat dus, DdeW.) vervult in de maatschappij, wordt door ons ook de directe actie toegepast". Kolthek betoogt met klem dat het parlementarisme daarbij *geen* deugdelijk wapen is om het socialisme door te voeren: "Zolang het socialisme het doel is van het NAS

- (voorzover dit door de vakbeweging kan worden verwezenlijkt; namelijk als produktiewijze)" (...) is hij ervan overtuigd "dat het [parlementarisme] geen duurzaam resultaat geeft". Kolthek verwijst daarbij naar de fnuikende rol van de sociaaldemocraat Millerand in Frankrijk "die de arbeiders er onderhoudt". Nee, het gaat Kolthek in de eerste plaats om de eigen krachtontwikkeling, uitgeoefend "in alle richtingen". Hij is hoopvol dat als de regering daardoor "in de door ons gewenste richting" kan worden gedreven het resultaat "definitief" zal zijn. De verovering van een premievrij staatspensioen via directe acte is iets "waarvoor iedere socialist lust en ambitie moet gevoelen". Waarom? Omdat het logisch uit de Beginselverklaring voortvloeit!

Bert Altena richt zijn blik dan op de gevolgde procedure in het NAS. Is aan de motie voor een premievrij staatspensioen in het NAS-bestuur wel voldoende aandacht geschonken? Nee, zegt Bert Altena direct al. Wanneer Kolthek het bestuur in 1910 een motie voor het premievrije staatspensioen voorlegt, wordt die volgens hem "niet besproken".[18] Maar de bestuursnotulen[19] bewijzen dat er wel degelijk over gediscussieerd wordt. Zo wordt onder andere ingegaan op het feit dat de redactie van het sociaal-democratische blad *Het Volk* (en *niet* de SDAP zoals Bert Altena foutief vermeldt) "in zekere zin" gelijk heeft (en *niet* wat Altena suggereert *geheel* gelijk heeft) met haar kritiek dat de motie van het NAS in meer positieve termen gesteld had moeten worden. Bovendien wordt afgesproken dat het bestuur zich op het komende congres zal uitspreken voor een staatspensioen zonder premieheffing. Is dat soms geen discussie?
Wordt er dan op het congres op 27 en 28 maart wel genoeg aandacht aan de motie over premievrije staatspensionering geschonken? Ook al niet volgens Bert Altena. "Zonder discussie", zegt hij, wordt de motie overgenomen.[20] Dat is ook al onjuist. Er wordt nog wèl gediscussieerd, maar de tijd is te kort (er is nog slechts een uur beschikbaar). Probeert Kolthek de motie dan zonder voldoende discussie er door te 'jassen'? Nee, Kolthek schrijft direct na het congres - wel geteld een dag later - in *De Arbeid* dat er "onvoldoende gediscussieerd is" en dat er inzake een premievrij staatspensioen hoognodig een polemiek moet worden gehouden. Twee artikelen pro en twee artikelen contra. Omdat Cornelissen (die pro is) al reeds eerder in *De Arbeid* (van de 4e jrg no. 33-34) zijn mening heeft uitgesproken, wordt daarvan afgezien. Kolthek zelf zal nu de artikelen (pro) leveren.[21]
Als later de sigarenmakers protest aantekenen omdat de discussie - zo menen zij - onvoldoende tot zijn recht is gekomen, antwoordt Kolthek[22] dat in zijn eerste artikel "stellingen waren gepubliceerd welke door hem besproken zouden worden, dus waren die de beginpunten voor een tegenstander om op in te kunnen gaan, wat ook reeds was geschied". Het bestuur deelt deze mening en keurt het schrijven goed.

Op het referendum over het premievrije ouderdomspensioen van 4 juni 1910 wordt met een overweldigende meerderheid beslist vóór zo'n ouderdomspensioen. Van de uitgebrachte 1787 stemmen zijn er 1252 vóór de motie van het NAS-bestuur, 288 tegen en 247 stemmen blanco.[23]

Modernisering

De doorzettende modernisering van de maatschappij, als ook de toenemende sociale wetgeving is er de oorzaak van dat het NAS steeds meer genoodzaakt wordt zich met de door de staat geïnitieerde wetgeving bezig te houden. We hebben tot dan toe in ons land te maken met een 'rommelige' wetgeving die tot aan het begin van de Eerste Wereldoorlog slechts resulteert in een 'lappendeken' en zodoende een sterk verbrokkeld karakter heeft.[24]
Het lijkt er op dat Bert Altena onvoldoende oog heeft voor het feit dat de arbeiders zich wel *moesten* bemoeien met de staat. De arbeiders worden genoodzaakt er aandacht aan te schenken "omdat deze overheidsbemoeiingen hun eigen dagelijkse leven en werken steeds meer gingen raken", zoals Bouwman terecht opmerkt. De "wettenrommel", zo schrijft Kolthek, komt de arbeiders met "een besliste onafwendbaarheid" op het lijf vallen. Daarom kan het NAS dat niet langer negeren. De wijze waarop dat gevoerd wordt tijdens de 'periode Kolthek' kan steeds de nagenoeg algemene goedkeuring wegdragen.[25]
Kolthek is dus wel gedwongen zich met het premievrije ouderdomspensioen bezig te houden, al bestaat er zeker nog wel koudwatervrees bij anderen.[26] Maar hij doet het met verve. Ook met de aan de ouderdomswet gekoppelde Tariefwet houdt hij zich diepgaand bezig. Geen invoering van de ouderdomswet zonder invoering van de Tariefwet, meent de regering. Kolthek bewijst in de serie artikelen over de Tariefwet die in *De Arbeid*[27] verschijnt dat hij de kunst om ingewikkelde zaken op een begrijpelijke manier uit te leggen nog steeds perfect beheerst. Dat hij daarmee sommige anarchisten tegen de haren in strijkt, is niet te ontkennen, maar dat hij daarmee "los raakt van zijn achterban", zoals Bert Altena beweert[28], dat is pertinent onjuist. Hoogstens raakt hij los van een *deel* - en dan nog een klein deel (zie de uitslag van het referendum) van die achterban - maar het is wel een roerige minderheid die er niet voor terug deinst te trachten het NAS tot "een aanhangwagen" van anarchistische groeperingen te maken.[29]

Wie congresverslagen of redactionele commentaren in *De Arbeid* leest, weet dat Kolthek op basis van de uitgangspunten, zoals neergelegd in de Beginselverklaring, in de discussie zo scherp kon zijn als een scheermes. Hij heeft in korte tijd een formidabele kennis en kunde opgebouwd en dat wil hij weten ook. Hij geeft dat toe, erkent dat hij als redacteur zijn tekortkomingen heeft, maar vindt wel dat er "tegen ons anders opgetreden moet worden". Iets wat Lansink sr. die zelf als anar-

chist ernstige bedenkingen heeft tegen de Beginselverklaring, met hem eens is. Het is soms ook niet mis wat Kolthek naar zijn hoofd geslingerd krijgt. Kolthek merkt daar zelf over op: "De kritiek [is] vaak van dien aard dat men geprikkeld wordt. En dan blijft een redacteur ook maar een mens". Als er organisaties, ook na herhaald aandringen, achter blijven met hun verplichtingen, noemt Kolthek ze "lamstralen". Hij neemt er op het congres geen woord van terug.[30] Ook in de discussies in *De Arbeid* wordt veel van de zelfbeheersing van Kolthek gevraagd. Hij verzet zich fel tegen het tentoongespreide onbegrip over de 'godsdienst', 'centralisatie' en 'organisatie' (óók van de steeds individualistischer wordende Domela Nieuwenhuis[31]) en verwijst keer op keer naar de ideologische basis van het NAS, zoals die in de Beginselverklaring gestalte heeft gekregen. Hij krijgt ook regelrechte verdachtmakingen naar het hoofd geslingerd, waarvan de opmerking "dat hij het NAS aan het NVV wil uitleveren" zeker niet de minste is.[32] Hij moet geknarsetand hebben.
Kolthek doopt zijn pen in gal. De gevreesde redactionele nootjes onder ingezonden stukken zijn er het resultaat van. Het eenvoudige, ideologisch niet zo ontwikkelde NAS-lid zal dit vast en zeker hebben afgeschrikt. Daar moeten de leden nog aan wennen, meent Kolthek. Dit alles moet hem emotioneel hebben uitgeput.[33]

Met één van Koltheks vijanden, de colporteur Bos, is Bert Altena het eens als deze Kolthek een 'revisionist' noemt. Want, aldus Bert Altena, "Kolthek herzag inderdaad de plaats van de vakbeweging in de anarchistische beweging en de verhouding van het syndicalisme tot de staat".[34] Het NAS is echter geen stukje van de 'anarchistische' beweging en ook geen syndicalistische organisatie. De bewering van Bert Altena is een slag in de lucht, die op geen enkele wijze betrekking heeft op de 'periode Kolthek' (1907-1913). Verder signaleert hij 'veranderingen' bij Kolthek die helemaal geen veranderingen zijn. Zo zou Kolthek "een steeds groter belang [zijn gaan hechten] aan een goede organisatie met een duidelijk alszodanig optredend bestuur".[35] Kolthek heeft in de periode dat hij als secretaris 'aan' het NAS was, ***altijd*** gepleit voor goede organisatie en een slagvaardig bestuur; daar is nooit één enkele verandering in gekomen, zoals Kolthek zelf ook schrijft. Voor hem staat en valt de vakbeweging met geregelde organisatie. "Zij kan ten opzichte daarvan geen enkele concessie doen"; zij heeft voor de vervulling van haar taak nodig "systematisch ingerichte, deugdelijke, blijvende organisatie der arbeiders".[36]
Aan het eind van zijn artikel is Bert Altena het spoor kennelijk bijster. Daar houdt hij nota bene Kolthek verantwoordelijk voor "een steeds beperkter visie op de taken van de syndicalistische beweging". 'Syndicalistische beweging' klopt al niet, maar 'beperkter visie'? Dat was ***dè*** visie van het NAS! Lees de Beginselverklaring er maar op na. Wie de toelichting van Kolthek op de Beginselverklaring - de brochure *Van Eenheid en Strijd*[37] - leest, zal zelf kunnen constateren dat welbewust gekozen is voor een vakcentrale die zich bij de de bestrijding van de ***kapitalistische pro-***

duktiewijze, "overal waar die zich openbaart op economisch of politiek terrein", wil laten gelden zonder aan parlementarisme te doen. Als dan anarchisten hun beginselen, "hun wijsgerige levens- en wereldbeschouwing, aan de vakbeweging willen opdringen, worden ze voor haar een gevaar, evengoed als de sociaal-democraten, die haar de partij-politiek willen opdringen", houdt Kolthek vol.[38] En het is dus inderdaad precies zoals hij opmerkt, dat voor die veelheid van andere niet-economische vraagstukken die betrekking hebben op het leven zelf, dus ook "voor het bestrijden van de Staat, zoals wij die tegenwoordig kennen, *een anarchistische beweging* [bestaat]".[39] Géén vakbeweging, géén NAS dus. In die opvatting van Kolthek is in de 'periode Kolthek' (1907-1913) *geen* verandering opgetreden, zoals Bert Altena juist wel wil doen geloven.

Na deze door hem geconstateerde 'veranderingen' die geen veranderingen zijn, 'concludeert' Bert Altena aan het eind van zijn artikel dat Kolthek "in wezen theoretisch de weg vrij[maakte] voor een vakbeweging die nog wel anarchistische geloofsartikelen aanhing, maar zich praktisch bewoog binnen de bestaande orde die meer en meer over de staat liep. (...) Juist in vergelijking met het NVV moest het NAS revolutionair zijn".[40]
Nog even afgezien van die zogenaamde 'anarchistische geloofsartikelen' die hoogstens kunnen slaan op het feit dat het NAS op tactisch gebied parallel loopt met wat anarchisten óók aanhangen, namelijk: federatieve verbanden, zelfdoen van de arbeiders en solidariteit, wordt Kolthek hier groot onrecht gedaan. Hij wordt beschuldigd van het feit dat hij het NAS de weg van het Nederlandsch Verbond van Vakvereenigingen (NVV) heeft opgeleid. Groter misverstand kan over het NAS, zeker voor wat deze periode (1907-1913) betreft, niet bestaan. Kolthek heeft *nooit* gepleit voor een reformistische praktijk à la het NVV. Als hij het NAS op 1 juni 1913 verlaat, verlaat hij zijn post "niet als renegaat".[41] Zijn principiële uitgangspunten wat betreft vakorganisatie zijn in de periode van 1901, toen hij in Deventer actief was, tot aan zijn uittreden uit het NAS ongewijzigd gebleven.[42]
Ton Geurtsen gebruikt een fraaie term voor het proces van aanpassing aan de kapitalistische maatschappij van de SDAP en het NVV, organisaties met principes die Kolthek - het zij nog eens met nadruk gezegd - verwierp. Bij dat proces van aanpassing worden revolutionaire uitgangspunten de nek omgedraaid, wat zich overduidelijk weerspiegelt in de gehanteerde doelstellingen, de gevoerde tactiek en de praktijk van de strijd. Ton Geurtsen noemt dit verwateringsproces 'sociaal-democratisering'.[43]
Het is bijzonder jammer dat Bert Altena dàt Kolthek in de schoenen denkt te kunnen schuiven.

Noten

1. Bert Altena, 'Harm Kolthek en het ouderdomspensioen', in: *Tweede Jaarboek Anarchisme*, 74-80. - 2. Bert Altena, *Harm Kolthek*, a.w., 78. - 3. Zie ook Bert Altena, 'Lang leve het syndicalistische NAS', in: *Bulletin Nederlandse Arbeidersbeweging (BNA)*, no. 34, juni 1994, 11-20. - 4. H. Kolthek, *Van Eenheid en Strijd. Populaire beschouwingen over klassenstrijd en kapitalisme*, Uitgave NAS, 1910, Amsterdam, 15. - 5. Johan Frieswijk, 'Rüters Spoorwegstakingen nabeschouwd. Kanttekeningen en vraagtekens', in: *Socialisme en Vakbeweging 2. Jaarboek voor de geschiedenis van socialisme en arbeidersbeweging in Nederland*, SUN, 1977, Nijmegen, 308. - 6. E. Bouwman, *Arbeiders strijdt mee in het NAS. Beginselen en taktiek der vakbeweging*, Uitgave NAS, 1930, Amsterdam, 7-9. - 7. Marten Buschman, *Tussen revolutie en modernisme. Geschiedenis van het Nationaal Arbeids-Secretariaat in Nederland (1893-1907)*, 1993, Den Haag, 66-69 en 84-93. - 8. Dick de Winter, 'Tussen ideaal en praktijk. Harm Kolthek en het Nationaal Arbeids-Secretariaat (NAS)', in; *Eerste Jaarboek Anarchisme*, De AS, 1994, Moerkapelle, 116-123. - 9. *Van Eenheid en Strijd*, a.w., 4. - 10. De Beginselverklaring werd vastgesteld op het aparte Reorganisatiecongres van 25, 26, 27 december 1908 en door een referendum bekrachtigd; *Van Eenheid en Strijd*, a.w., 6. - 11. E. Bouwman, a.w., 8. - 12. Marten Buschman en Dick de Winter, 'Syndicalisme in Nederland: to syn or not to syn', in: *Bulletin Nederlandse Arbeidersbeweging (BNA)*, nr. 34, juni 1994, 23-25. - 13. Dick de Winter, *Tussen ideaal*, a.w., 128. - 14. Bert Altena, *Harm Kolthek*, a.w., 76. - 15. Marten Buschman, *Tussen*, a.w., 67; Marten Buschman en Dick de Winter, *Syndicalisme*, a.w., 22. - 16. H. Kolthek, 'Over ons congres', in: *De Arbeid*, 16 april 1910. - 17. H. Kolthek, 'Directe actie', in: *De Arbeid*, 12 novmber 1910. - 18. Bert Altena, *Harm Kolthek*, a.w., 75. - 19. Bestuursnotulen NAS, 8 maart 1910. - 20. Bert Altena, *Harm Kolthek*, a.w., 75; Verslag van het congres van het NAS, 1910, 29-32. Dat de discussietijd te kort is, wordt overigens wel door Bert Altena vermeld. - 21. Bestuursnotulen NAS, 29 maart 1910; *De Arbeid*, 5e jrg, no 14, 1910. - 22. Bestuursnotulen NAS, 17 mei 1910. - 23. *De Arbeid*, 11 februari 1911. - 24. J.F. Minderaa, 'Vermenging van staat en maatschappij', in: *Algemene Geschiedenis der Nederlanden*, 1978, Haarlem, 463. - 25. E. Bouwman, 'Economische en politieke actie', in: *De Nieuwe Weg*, jrg 4 (1929), 146; H. Kolthek, 'Teekenen des tijds II en III', in: *De Arbeid* van 24 mei 1913 en 31 mei 1913. - 26. Bestuursnotulen NAS, 29 juli 1908 en 5 augustus 1908. - 27. *De Arbeid* van 22 april, 13 mei, 27 mei en 24 juni 1911. - 28. Bert Altena, *Harm Kolthek*, a.w., 75. - 29. H. Sneevliet, *De daad nu*, 1932, NAS, 12. - 30. Verslag van het congres van het NAS, 1912, uitgave NAS, 32-38. - 31. H. Kolthek, 'Organisatie', in: *De Arbeid* van 22 mei en 10 juni 1911; H. Kolthek, 'De anarchist', in: *De Arbeid*, 3 juli 1912. - 32. Tj. de Jong, in: *De Arbeid*, 6 januari 1912. - 33. Opmerking van Kolthek in *De Arbeid*, 5 april 1913; H. Kolthek, 'Een nagelaten artikel van Kolthek', in: *Ons Erfdeel*, 12e jrg (1947), no 2, 4-6. - 34. Bert Altena, *Harm Kolthek*, a.w., 77. - 35. *ibidem*. - 36. H. Kolthek, 'Organisatie', in: *De Arbeid*, 1 juli 1911; H. Kolthek, 'De meeting te Arnhem', in: *De Arbeid*, 24 juni 1911. - 37. *Van Eenheid en Strijd*, a.w., 6 en 79-82. - 38. H. Kolthek, 'De meeting te Arnhem', in : *De Arbeid*, 24 juni 1911. - 39. Verslag van het congres van het NAS, 1910, uitgave NAS, 18; (vet van mij, DdeW.). - 40. Bert Altena, *Harm Kolthek*, a.w., 78. - 41. H. Kolthek, 'Afscheid', in: *De Arbeid*, 31 mei 1913. - 42. H. Kolthek, 'Organisatie', in: *De Arbeid*, 27 mei 1911. - 43. Uitgebreid in: Ton Geurtsen, *Een geschiedenis van verloren illusies. Sociaaldemocratie in Nederland*, Rode Emma/Papieren Tijger, 1994.

HET ANARCHISME ALS VOORUITGANGSGELOOF

Over Jacques Ellul, christen en anarchist

André de Raaij

Wat voordeel heeft de mens van al zijn arbeid,
die hij arbeidt onder de zon?
Pred. 1:3
Want wij zijn Gods medearbeiders;
Gods akkerwerk, Gods gebouw zijt gij.
1 Kor. 3:9

Jacques Ellul - jurist, filosoof en historicus, prominent lid van de Franse Hervormde Kerk, verzetsstrijder, anarchist - overleed op 82-jarige leeftijd in mei 1994. Ik moest dit vernemen uit het Internet, een detail dat hem ongetwijfeld zou bevallen als hij het zou hebben kunnen vernemen. Hij was in Frankrijk en in de Verenigde Staten bekend (en invloedrijk onder dissidenten in Oost-Europa toen deze nog bestonden en er toe leken te doen), in Nederland nauwelijks. Komt dit doordat er nog maar weinig Frans wordt gelezen en de Amerikaanse vertalingen in die ene vreemde taal die voor de gemiddelde Nederlandse geschoolde nog toegankelijk is, slecht te vinden zijn? Of zou het komen door de onwelkome boodschap bij een volk dat hoe dan ook graag theologiseert, maar zich geen raad weet met een christen die revolutie noodzakelijk acht, zijn eigen 'dialoog met het marxisme' gehad heeft en daaraan, al lang voordat het voor algemeen-progressief doorging, de consequentie van anticommunisme verbonden had? Dit laatste lijkt mij zeker. Hoewel het niet alles verklaart: verwante denkers als Ivan Illich, E.F. Schumacher en Erich Fromm hebben wel het stadium van modieusheid mogen meemaken. Zij zijn zeker niet minder belangrijk voor deze tijd en haar problemen. De wederzijdse bewondering tussen Guy Debord en Ellul heeft de laatste hier ook niet bekend gemaakt; Debord is tenslotte zelf ook niet in de mode geweest...[1]

De dialectische theologie van Ellul, die aansluit bij Karl Barth en Søren Kierkegaard, laat geen ruimte voor het geschipper met sommige staatsraisons die de zogenaamde bevrijdingstheologie biedt. De staat, de overheid, is van deze wereld en de christen is gehouden Gode te geven wat Gods is, en de wet wordt slechts vervuld door elkander lief te hebben[2] (Rom.13:8). We zijn hier ver verwijderd van de sympathie voor de anti-imperialistische guerrilla die de met het marxisme kokettende 'linkse' theologen koesteren. Ellul maakt hard en duidelijk korte metten met deze houding, die de val van het reële socialisme zelfs nog overleefd lijkt te heb-

ben. De zogenaamde bevrijdingstheologie heeft misschien nog wel met marxisme te maken, maar zeker niet met Marx zelf, en hoe dan ook: de beoogde 'bevrijding' mondt uit in een nieuwe staat die niet minder onderdrukkend is dan de oude, integendeel. En de guerrilla waarmee de christen-marxistische ideoloog[3] instemt, leidt niet tot de noodzakelijke revolutie, maar kan slechts als opstand (révolte) gezien worden.
Waarschijnlijk zal het nieuwe regime, resultaat van de 'bevrijdende' guerrilla, de eerste ('oorspronkelijke') accumulatie van kapitaal ter hand nemen voor de doorvoering van de heerschappij van de techniek. Voor deze kapitaalsvorming is het bestaan van een proletariaat onontkoombaar: mensen die beroofd zijn van eigen produktiemiddelen in de vorm van land of ambacht of beide. In de streken die het stadium van de technologische maatschappij[4] bereikt hebben, is de vorming van het proletariaat beëindigd en is de techniek en het daaraan verbonden werk het menselijk milieu geworden. Elders is de proletarisering nog in volle gang en wordt deze soms met de grofst mogelijke middelen bevorderd: de werkkampen onder Stalin en Mao, in Vietnam, Cuba of Birma. De opmars van de techniek en de bijbehorende proletarisering zijn niet gebonden aan het kapitalisme of de privé-eigendom van de produktiemiddelen, zoals de zogenaamde socialistische landen hebben geïllustreerd. De techniek volgt haar eigen logica, die niet per se die is van winst en doelmatigheid, ook al zijn dit de vaste trefwoorden van de ideologie van het kapitalisme.[5]
De techniek als nieuw menselijk milieu: eerder in de geschiedenis golden als zodanig de natuur en vervolgens de samenleving. Men kan uiteraard niet zeggen dat deze door de technische ontwikkeling verdwijnen, maar zij worden irrelevant voor de ontwikkeling zelf. Dat dit een voortschrijdende menselijke vervreemding, die men ook een ontmenselijking kan noemen, met zich meebrengt is onontkoombaar binnen de ontwikkeling van de technologische maatschappij. En dat deze ontwikkeling tot het einde van de mensheid voert, is inmiddels tot het bewustzijn van veel mensen doorgedrongen. Maar de auto voor de deur is een concreet gegeven in het nu - niet het mogelijke ongeluk dat men zichzelf of anderen ermee kan aandoen, en broeikaseffecten en gaten in de ozonlaag zijn iets nog onvoorstelbaarders. De technische maatschappij is totalitair, zij democratiseert het kwaad (iedereen wordt in staat gesteld anderen met herrie te terroriseren, bijvoorbeeld) en ontneemt de mensen de beschikking over hun eigen tijd en daarmee over hun leven. Kritiek is wel mogelijk, maar zonder revolutie is de ontwikkelingsgang van de technische maatschappij niet te stuiten.

In de technologische maatschappij is de politiek spektakel geworden en gedoemd op den duur als kenmerk van de maatschappij te verdwijnen. De volkswil, die geacht wordt tot uiting te komen in de democratie, is onvermijdelijk conservatief. Het

is dan ook zinloos te verwachten dat 'het volk' tot revolutie komt, al zijn opstanden wel degelijk te verwachten. Dat het menselijk lot in handen wordt gelegd van technici en statistici leidt tot onvrede en verzet, maar een revolutie is nu eenmaal ingrijpender dan het instellen van een ander bewind. Haar taak is niet minder dan een einde te stellen aan de dominantie van de techniek. Wat zijn de directe programmapunten die uitgevoerd moeten worden?

Ten eerste: volledige, belangeloze en kosteloze hulp van de ontwikkelde wereld om de niet of nauwelijks ontwikkelde wereld (Derde Wereld) op haar eigen condities deel te laten hebben in de mogelijkheden van de techniek. Vervolgens, of hiermee samenhangend: de beredeneerde keuze voor de onmacht, de afwezigheid van macht. Hier wijst Schumachers *Small is beautiful* (Nederlandse vertaling: *Hou het klein*) de weg. Grote organisaties (bedrijven, leger, overheid) worden in kleine zelfbesturende eenheden van niet meer dan honderd mensen opgesplitst.[6] Groei wordt uitgesloten en radicaal geweigerd. Het individu gaat boven het collectief. De werkdag voorzover het om zogenaamd produktief werk gaat wordt teruggebracht tot twee uur. Herverdeling en algehele ontkoppeling van geld en arbeid zijn het sluitstuk van de omwenteling. Informatisering en mechanisering dienen hiertoe krachtig te worden doorgezet en bevorderd. De maatschappij zal vrij-socialistisch zijn.

De huidige maatschappij komt om in de middelen, maar heeft geen doel. De revolutionaire nieuwe maatschappij zou een bereikbaar doel zijn, maar waar zijn de revolutionairen? Hier lijkt Ellul aan te sluiten bij de bakoenistische gedachte van een revolutionaire elite. Om deze te vormen is bewustwording nodig (verzonken en misbruikte uitdrukking; in het Frans luidt zij: prise de conscience) en deze kan alleen individueel zijn. Omdat het een revolutie van de onmacht, van de afschaffing van de macht zal zijn, kan zij alleen geweldloos verlopen, maar daarom (juist daarom) nog niet minder radicaal. Geweld zal altijd tot een nieuwe staat leiden en het gaat er juist om deze af te schaffen. De revolutie kan dus alleen een wereldrevolutie zijn.

Het totalitaire karakter van de technische maatschappij heeft deze revolutie onvoorstelbaar gemaakt, zelfs al is het niet moeilijk in te zien dat haar programmapunten geheel rationeel zijn en als enige uitzicht bieden op behoud van menselijkheid en mensheid. Er is veel tijd verloren gegaan doordat potentiële revolutionairen vasthielden aan de illusies van het marxisme. Toch zijn er kleine groepen mensen die de revolutionaire gezindheid volgens Ellul vertonen. En hoe het met de individuen zit, om wie het tenslotte gaat?[7]

De 'prise de conscience' kan geen resultaat zijn van propaganda en Ellul heeft er geen enkele illusie over dat zijn werken er op de een of andere manier toe zullen bijdragen. De hoop op de geestelijke omwenteling die aan de maatschappelijke vooraf gaat dient gesteld op de krachten, aanwezig in de menselijke geschiedenis,

gestuurd door de buitenhistorische macht-die-geen-macht-voorstaat - het of de Totaal Andere (das ganz Andere, naar Barth), God. We betreden hier het terrein van het geloof. Hoewel God het Totaal Andere is heeft Hij Zich wel geopenbaard, aan het volk Israel via de Hebreeuwse bijbel en aan de christenen via de Jezus Christus van de Evangeliën. De woorden van deze openbaring geven de hoop dat Hij Zijn schepping niet in de steek zal laten, ook al is het voor Hem nog steeds de zevende dag, Zijn rustdag (Gen.2:23).

De Christus op Wiens geest Ellul zijn hoop stelt is niet die van een tot religie verworden christendom, laat staan die van de kerken. Het geloof en de vrijheid die dit impliceert zijn strikt individueel - nooit mag het tot een 'isme' leiden ('christianisme' dus ook niet). Ook niet tot anarchisme, al is anarchie het doel van de door Ellul geschetste revolutie. Het anarchisme is een vooruitgangsgeloof en heeft in de technologische maatschappij dan ook geen betekenis meer. Het is de vrijheid, gewezen door Hem van Wie geschreven is: Mijn Koninkrijk is niet van deze wereld (Joh.18:36), die de revolutionaire wisseling van paradigma zoals boven ruw geschetst mogelijk zal maken.

Noten

1. Otto Kroesen laat in zijn boekje over Rosenstock Huessy blijken de kern van Elluls betoog in het geheel niet begrepen te hebben, maar waarschijnlijk citeert hij hem uit de tweede hand, namens de al even onbegrijpende Hans Achterhuis. Zonder dat zij bekend zijn met elkaars werk vertonen Rosenstock en Ellul interessante parallellen, en het is voor libertair gezinden wel degelijk van belang kennis te nemen van Rosenstock aan de hand van Kroesens *Tegenwoordigheid van Geest in het tijdperk van de techniek.* Zoetermeer: Meinema, 1995.
2. Waar het hart niet van vol is, loopt de mond van over: toen revolutie niet aan de orde was, sprak iedereen ervan, en de mythenmachine van de media plaatst dit in zijn tijd - ach ja, de jaren zestig. 'Liefde' is een nog steeds zeer veel gebruikt woord (en er lijken in het Nederlandse taalgebied warempel mensen te zijn die denken dat 'love' iets anders, iets mooiers, meer is dan 'liefde' - ook dat nog) en er wordt in het algemeen 'seks' mee bedoeld, iets even heiligs als de techniek. Met dit woord uit de technische sfeer wordt niet per se erotiek of seksualiteit bedoeld, en al helemaal niet de 'liefde' van het Pauluswoord.
3. Ideoloog in de marxistische zin: koesteraar van een vals bewustzijn! Ellul kan geen enkele waardering gehad hebben voor de manier waarop Linda Damico via de bevrijdingstheologie marxisme-leninisme en anarchisme aan elkaar gelijk poogt te stellen.
4. 'Société technicienne' of 'technicisée', soms met beide adjectieven tegelijk aangeduid - de Engelse vertaling luidt 'technological society'. Ik gebruik hier afwisselend technische of technologische maatschappij.
5. En uiteraard de nieuwe, samenvattende toverspreuk: Markt. Dat doelmatigheid ('efficiency') geen kenmerk is van de technologisering blijkt al in de beginfase waarin de arbeidsdag tot in het absurde verlengd wordt, ten koste van het lichamelijk welzijn en dus het functioneren van de werkenden uiteraard. En ook nu: er is op grond van winstgevendheid en doelmatigheid in veel economische sectoren niets positiefs te zeggen vóór automatisering. Het enige dat telt is de logica van de techniek, die zelf dicteert.
6. Ten aanzien van de supermacht, gevormd door de multinationale bedrijven, is Ellul nogal vaag. Die moeten dan maar genationaliseerd worden en hij legt niet uit hoe dit te rijmen valt met de noodzaak van de afschaffing van de staat! Het lijkt mij dat de door hem voorgestane revolutie de macht van de multinationals vanzelf irrelevant maakt.

7. Eén van de ideologische verhalen van de huidige technische maatschappij is dat van de 'toenemende individualisering', waarmee de steeds volkomener aanpassing en conformering van de enkele mens aan de techniek bedoeld wordt. De toverspreuk behoudt intussen de propagandistische connotatie van 'non-conformisme'. Men dient te bedenken dat de meest geïndividualiseerde maatschappij tot nu toe bereikt is door het naziregime: gehoorzame, georganiseerde onderdanen, die intussen volledig op zichzelf teruggeworpen zijn.

Bibliografie

Internet doet weten dat het geschreven werk van Jacques Ellul dertien duizend pagina's beslaat. Voor het bovenstaande heb ik gelezen (thematisch gerangschikt):

- *Exégèse des nouveaux lieux communs.* Paris: La Table Ronde, 1994 (rééd.).
- *De la révolution aux révoltes.* Paris: Calmann-Lévy, 1972.
- *L'Idéologie marxiste chrétienne.* Paris: Le Centurion, 1979.
- *La parole humiliée.* Paris: Ed. du Seuil, 1981.
- *L'empire du nonsens - l'art et la société technicienne.* Paris: PUF, 1980.
- *Changer de révolution - l'inéluctable prolétariat.* Paris: Seuil, 1982.
- *Le fondement théologique du droit.* Neuchtel: Delachaux & Niestlé, 1946.
- *Présence au monde moderne.* Genève: Roulet, 1948 (Nederlands: *Staan in de wereld van nu.* Amsterdam: Uitg. Holland, s.d.).
- *La subversion du christianisme.* Paris: Seuil, 1984. (In het Nederlands vertaald onder de maar half juiste en daardoor onjuiste en afstotende titel: *Subversief christendom.* Kampen: Kok Agora, 1987; thans te vinden bij De Slegte).
- *La raison d'être méditation sur l'Ecclésiaste.* Paris: Seuil, 1995 (rééd.).
- *Ce que je crois.* Paris: Grasset, 1987.
- *Anarchie et christianisme.* Lyon: Atelier de création libertaire, 1988.

Zijn belangrijkste werken over de techniek zijn:

- *La technique ou l'enjeu du siècle.* Paris: Economica, 1990 (rééd.).
- *Le système technicien.* Paris: Calmann-Lévy, 1977.

Veel van de genoemde werken zijn in de Verenigde Staten vertaald in het Engels. Het aardigste 'secundaire' werk, niet alleen over Ellul, is: Vernard Eller, *Christian anarchy - Jesus' primacy over the powers.* Grand Rapids: Eerdmans, 1987. In het Nederlands verscheen bij Kok Agora in 1987 van de hand van P. Hijmans: *Jacques Ellul - een inleiding,* waarin iedere verwijzing naar anarchisme ontbreekt want dat ligt (of lag?) bij Nederlandse theologanten nu eenmaal moeilijk...

---

vervolg noten van pagina 23 (Gedragsregulering)

(8) Citaat uit Braithwaite *Not Just Desert*: "Beschaming van mensen die iets voor ons betekenen is krachtiger dan die door een onpersoonlijke staat. De meesten van ons geven minder om wat een rechter (die we maar één keer in ons leven ontmoeten) van ons denkt dan om het respect van een buurman die we regelmatig ontmoeten. Daarenboven is de frequentie van de contacten van betekenis: zelfs als beschaming door de meer autoritaire staat krachtiger zou zijn, zou ze toch minder effectief zijn dan beschaming door de gemeenschap, omdat die geregeld wordt opgelegd. Ik zou iedere dag de ijzige blik van mijn buurman moeten ondergaan, terwijl de rechter maar één kans krijgt me ijzig aan te staren."
(9) Hartley tekent hierbij aan, dat niet alleen de buurt, maar in vele gevallen ook vakorganisaties en verenigingen van maatschappelijk nut deze rol goed kunnen vervullen, vooral als het asociale gedrag juist in die context plaats had: dergelijke groepen kunnen aanvullend zijn ten opzichte van de buurt, maar geen vervanging.
(10) Dit is een belangrijk aspect van de libertaire kritiek op de traditionele wetten, die niet flexibel zijn en asociale daden en individuen als een homogene groep over één kam scheren. Daardoor zijn hun sancties soms veel sterker dan nodig is om recidive te voorkomen.

BURGEROORLOG EN REVOLUTIE IN EEN SPAANS DORP*

Rudolf de Jong

I

1986. Vijftig jaar na de Spaanse burgeroorlog en vijftig jaar na de Spaanse revolutie. Het was het laatste hoogtepunt in de geschiedenis van de anarchistische volksbewegingen. Een vèrgaande poging om een libertaire samenleving op te bouwen.
In Spanje en daarbuiten was er een enorme aandacht voor deze verjaardag van de burgeroorlog en van de internationale dimensies ervan, de strijd tussen anti-fascisme en fascisme. In Spanje was het zoiets als de herdenking van de bevrijding van Nederland in 1995. Veel aandacht en veel woorden, maar ook iets in de geest van: 'Laten we er nu maar eens een streep onder zetten'. Aan de sociale revolutie werd wel enige aandacht geschonken, maar die werd nogal 'ingepast' in het geheel van de burgeroorlog. En de burgeroorlog kreeg in de Spaanse geschiedschrijving een beetje het karakter van een bedrijfsongeval tijdens de weg naar modernisatie en naar een parlementaire democratie.

Bij anarchisten lag het natuurlijk wat anders. In Nederland kwamen dat jaar *De AS* (nr. 74) en *De Vrije Socialist* met respectievelijk een themanummer en een zeer fraai uitgevoerd speciaal nummer over de burgeroorlog, waarbij de revolutie wel centraal stond. Er kwam een mooi fotoalbum met grammofoonplaat uit, foto's en liederen van de libertaire beweging. Tenslotte verscheen er een boekje van Hanneke Willemse over een anarcho-syndicalistisch dorp in Aragon tijdens de burgeroorlog en met Jan Groen bracht zij een film uit over dit dorp.
1996. Zestig jaar burgeroorlog en revolutie. De nog levende vrijwilligers van de Internationale Brigades die tegen het fascisme vochten, kunnen de Spaanse nationaliteit krijgen. Maar in Spanje en internationaal was er veel minder over de burgeroorlog te doen dan tien jaar geleden. Toegegeven, als kroonjaar is zestig minder dan vijftig. Maar ik kreeg wel het gevoel dat het 'er is een streep onder gezet' bevestigd werd. Voor anarchisten is het rond dit zestigste jaar echter redelijk interessant geworden, al stond dat niet direct met de herdenking in verband.
Ik noem allereerst een Engelstalig boek *Spain at war. The Spanish Civil War in Context, 1931-1939* van George Esenwein en Adrian Shubert, dat al in 1995 verscheen.

---

* Hanneke (Johanna Levina) Willemse, *Gedeeld verleden. Herinneringen van anarcho-syndicalisten aan Albalate de Cinca, 1928-1938*, 341 p.; Historisch Seminarium van de Universiteit van Amsterdam 1996; ƒ49,-. Te bestellen met verzendkosten door het overmaken van ƒ55,- op postbanknr. 7353544 te Amsterdam onder vermelding van 'Gedeeld Verleden'.

Hun context is niet alleen de periode 1931-1936 van de republiek, die aan de burgeroorlog vooraf ging. De sociale revolutie en de onderdrukking ervan tijdens de burgeroorlog komen er meer en beter aan bod dan in het algemeen bij overzichten van de burgeroorlog het geval is.
Vervolgens noem ik enkele films met aandacht voor de sociale revolutie. In de eerste plaats het indrukwekkende *Land and Freedom* van Ken Loach uit 1995 welke de afgelopen winter lange tijd in Amsterdam draaide. De film volgt voor een belangrijk deel George Orwell's beroemde ooggetuigeverslag *Homage to Catalonia*. Af en toe krijgt men zelfs de indruk dat Orwell het script geschreven zou kunnen hebben. Maar Orwell, die zelf in de militie van de kleine Catalaanse anti-stalinistische communistische partij POUM vocht, zou meer aandacht besteed hebben aan de veel grotere libertaire beweging. Nu krijgt men ten onrechte de indruk alsof de sociale revolutie vooral het werk van de POUM was. Dit jaar regisseerde Vicente Aranda de film *Libertarias* over de rol van vrouwen in de libertaire beweging en in de revolutie. De film is mede gebaseerd op het gelijknamige roman van Antonio Rabinad en werd een verrassend succes in Spanje. Al eerder was in Spanje en in Frankrijk een documentaire op de televisie vertoond over allerlei pogingen om een aanslag op de Spaanse dictator Franco te plegen. Een documentaire waarop anarchisten prominent aanwezig waren. Een andere documentaire die dit jaar tot stand kwam, met filmbeelden van de anarcho-syndicalisten uit 1936, is *Ein Volk unter Waffen* van de Medienwerkstatt in Freiburg.
De Nederlandse première van *Libertarias* vond plaats op 8 november jl. in het filmhuis Cavia in Amsterdam. In samenwerking met de Amsterdamse groep rond *De Vrije Socialist* had dit filmhuis een week, 6-10 november, gewijd aan de Spaanse burgeroorlog met gedegen gedrukte informatie. Ken Loach' film opende de goed bezochte filmweek. Joris Ivens' *Spaanse Aarde*, uit 1937, dat geheel de communistische partijlijn volgde en de revolutie vrijwel verzweeg (een reden waarom John Dos Pasos afhaakte bij het helpen maken ervan, Ernest Hemmingway niet) werd vertoond. Er stonden, onder veel meer films en video's, op het programma: Bunuel's *Las Hurdas* uit 1932, Alain Resnais' *Guernica* uit 1950, de Nederlands-Belgische film *De toekomst van '36* van Linda van Tulden en Willem Thijssen uit 1983, gebaseerd op de memoires van de anarchistische militant García Oliver, de bovenvermelde documentaire van de Medienwerkstatt Freiburg, *Die lange Hoffnung* met Clara Thalman en Augustin Souchy die beiden actief waren tijdens de burgeroorlog (respectievelijk bij de POUM en de anarcho-syndicalistische CNT) van dezelfde Medienwerkstatt en de hierboven al genoemde film *Ni peones, ni patrones* van Hanneke Willemse en Jan Groen over de collectivisatie in het Aragonese dorp Albalate de Cinca.
Een succesvolle Spanje-manifestatie was al eerder, 23 juni, verzorgd door *De Vrije Socialist* en *De Raaf*. De lezingen welke op die dag werden gehouden door Hanneke

Willemse en door mijzelf verschenen als brochure en deze werd reeds vermeld door Cees Bronsveld in zijn rubriek Bladeren. Hanneke Willemse sprak naar aanleiding van haar pas verschenen dissertatie: *Gedeeld Verleden.*

II

Albalate de Cinca. Een dorp in Aragon zoals er zoveel zijn. Het heeft echter door twee personen een band met Nederland. Francisco Carrasquer werd er geboren. Een anarchist die actief was in de burgeroorlog en in het verzet daarna. Nadat hij in ballingschap in Parijs gestudeerd kas kwam hij in Nederland terecht en werd docent aan de universiteit van Leiden in de Spaanse taal- en letterkunde. Hij vertaalde Nederlandse poëzie in het Spaans, waardoor hij een groot stuk Nederlandse cultuur toegankelijk maakte voor zijn Spaanse landgenoten. In de hierboven genoemde nummers van *De Vrije Socialist* en *De AS* heeft hij geschreven over zijn leven in Spanje en in ballingschap. Carrasquer is nog steeds actief in de libertaire beweging in Spanje, onder andere voor het tijdschrift *Polémica.* Hijzelf, maar vooral zijn oudere broer Felix die inmiddels overleden is, hebben een grote rol gespeeld in hun geboortedorp. Mede door toedoen van Felix bestond er in Albalate de Cinca een sterke anarcho-syndicalistische beweging en werd het dorp een brandpunt van de sociale revolutie van 1936. In de literatuur over de collectivisaties en de sociale revolutie komt men Albalate de Cinca dan ook tegen.

Echte studie van de beweging in het dorp is gemaakt - en dat is de tweede band met Nederland via een persoon - door Hanneke Willemse. Zij heeft zich jarenlang met het dorp bezig gehouden, er met tussenpozen gewoond en bannelingen uit het dorp in Frankrijk opgezocht. Het resultaat bestaat nu uit een scriptie, twee boeken, gebaseerd op oral history, en de bovengenoemde film.
De onvoltooide revolutie. Burgeroorlog in een Spaans dorp, een boek van 135 pagina's verscheen in 1986 en werd in het genoemde nummer van *De AS* besproken. Aan haar dissertatie *Gedeeld verleden. Herinneringen van anarcho-syndicalisten aan Albalate de Cinca, 1928-1938* heeft de schrijfster nog eens tien jaar gewerkt. Dit tweede boek, bijna driemaal zo omvangrijk als het eerste, is geen nadere uitwerking van *De onvoltooide revolutie,* maar een op zich zelf staande studie.
Vergelijkt men de beide boeken toch met elkaar dan komt het eerste er niet in alle opzichten minder van af. Het kleinere boek vond ik indertijd adembenemend. Het bevat meer het 'grote verhaal', de dictatuur onder generaal Prima de Rivera (de vader van de oprichter van de fascistische Falange), de republiek, de burgeroorlog en de sociale revoluties met de collectivisaties in het dorp, de stalinistisch-republikeinse contrarevolutie en repressie en tenslotte de verovering van het dorp door de troepen van Franco en de repressie die daarop volgde en tot na Franco's dood zou voortduren.

In het proefschrift komt dit alles eveneens aan bod. Maar het 'grote verhaal' is, door de probleemstelling van Hanneke Willemse meer uiteen gevallen in de 'kleinere verhalen' van de mensen die het hebben meegemaakt en vooral de wijze waarop hun ervaringen in hun herinneringen zijn voort blijven leven en verwerkt zijn. Beter gezegd: de 'grote verhalen' worden getoetst aan de 'kleine verhalen' en daardoor genuanceerder. Het is wel het verhaal van het dorp gebleven, maar vooral dat van de levensgeschiedenissen van de mensen van het dorp, die tussen 1984 en 1990 werden geïnterviewd.

Twee problemen staan in het tweede boek centraal. Ten eerste een vergelijking van de herinneringen van de anarcho-syndicalisten die in het dorp zijn achtergebleven na de verovering van Franco in 1938 of er een jaar later, na de eindoverwinning van Franco, naar terugkeerden en de herinneringen van degenen die blijvend, althans tot na de dood van Franco in 1975, in ballingschap in Frankrijk bleven. Ten tweede het verschil in beleving van de gebeurtenissen door mannen en door vrouwen. Beide probleemstellingen zijn voor zover ik weet nog nooit eerder op deze wijze gesteld en uitgewerkt in studies over de burgeroorlog. Het is dus een originele bijdrage aan de kennis van de burgeroorlog, de sociale revolutie en van de anarcho-syndicalistische beweging geworden. Hierin schuilt zonder meer de grote betekenis van deze dissertatie. Een belangrijk verschil met het eerste boek is natuurlijk ook de verdere verdieping van het onderwerp. Hanneke Willemse is door blijven vragen en door blijven praten, waardoor allerlei dingen boven water kwamen die in *De onvoltooide revolutie* nog in de diepte lagen.

Centraal thema is dus het 'gedeelde' verleden van mensen die de revolutie meemaakten en daarna een geheel verschillend 'heden' kregen: in het dorp of in ballingschap. Bij de eersten is de revolutie veel meer weggezakt in de herinnering, bij hen ligt sterk de nadruk op de herinnering aan de repressie, de honger en ellende, de vernederingen na de overwinning van Franco, waarbij zij zelfs termen van de overwinnaars (zoals het woord 'bevrijding') gingen overnemen. Bij de bannelingen is de burgeroorlog centraal blijven staan in hun leven. Dat zij het ook in Frankrijk - vooral onder de Duitse bezetting - heel zwaar hadden, zakt in hun beleven van hun eigen verleden in het niet bij de herinnering aan de revolutionaire periode. Zij hielden die herinnering ook levend, door hun deelname aan de bannelingenorganisaties, door onderlinge contacten, in het gezin. De achterblijvers moesten, in een zo vijandige omgeving, zwijgen en gaven hun vroegere belevenissen meestal ook niet door aan hun kinderen. Hanneke Willemse haalde door haar vragen veel naar boven dat aan deze kinderen onbekend was gebleven.

Nu is het in het algemeen bekend dat mensen in ballingschap geneigd zijn hun verleden te idealiseren en dat anderen geneigd zijn een verleden te verdringen. Wat Hanneke Willemse gedaan heeft, is de beide beelden met elkaar te confronteren en dat op het niveau van de personen. Zo ontstaan zeer genuanceerde beelden

van de revolutie. Ook van hetgeen men als positief en gelukkig uit die tijd heeft ervaren. Dat blijken vaak heel concrete en persoonlijke dingen geweest te zijn, het samen werken, het samen zingen bij voorbeeld. De grote ideeën spelen veel minder een rol. Vooral bij de vrouwen zijn het deze zogenaamd kleine dingen, die toch zo van belang zijn, die zich in het bewustzijn hebben vastgezet. De emancipatie tijdens de revolutie was enerzijds betrekkelijk. De mannen bleven centraal staan in de gebeurtenissen. Anderzijds was er toch wel een doorbraak. De vrouwen en meisjes waren erbij, ook al hielden zij doorgaans hun mond op vergaderingen.

III

De schrijfster vat de resultaten van haar onderzoek als volgt samen (p. 282-5):
"De collectieve dorpsgeschiedenis die uit de verhalen van de oudste deelnemers aan de sociale beweging - de volwassenen in de jaren twintig en dertig - viel af te leiden, werd mede vorm gegeven door hun vrouwen en de jongere deelnemers aan de sociale beweging die van deze geschiedenis hoorden en die deze - fragmentarisch - doorgaven aan hun kinderen.
"De levensverhalen van de beide groepen ballingen, zowel de collectieve overleveringen als de individuele herinneringen (...) leken zich in grote lijnen uit te kristalliseren tot twee 'grote verhalen' van de dorpsgeschiedenis en tot twee 'grote verhalen' van de levens van de mannen en vrouwen die deze geschiedenis gemaakt hadden.
"Vooral de bannelingen in Zuid-Frankrijk vertelden de 'grote verhalen' waarop deze dorpsgeschiedenis van revolutionair Albalate is opgebouwd. De mensen uit Albalate vulden ze aan met talrijke 'kleine verhalen', vaak moeizaam in herinnering gebracht, die de 'grote geschiedenis' van de mensen in Frankrijk belangrijk nuanceerden. Maar ook de ballingen in Albalate [de achterblijvers na Franco's overwinning] hadden in de loop der tijd eigen 'grote verhalen' en een eigen visie op hun dorpsgeschiedenis gecreëerd.
"Hoewel er gemeenschappelijke elementen te onderscheiden zijn, springen vooral de verschillen tussen de twee 'grote geschiedenissen' in het oog.
"Conclusies van veertig jaar zwijgen: 'We waren de slachtoffers van de burgeroorlog'(...) In deze dorpsgeschiedenis zijn de mensen die ooit hadden deelgenomen aan de sociale beweging in het dorp vooral passieve deelnemers aan de geschiedenis geweest en waren min of meer slachtoffer van de omstandigheden geworden. (...)
"Conclusies van veertig jaar praten: 'We waren de helden van de revolutie'. (...)
"Zonder de levensverhalen van de vrouwen en de jongere generatie van mannen en vrouwen die schoolgaande kinderen waren of tot de opgroeiende jeugd hoorden in de jaren dertig, zouden deze 'grote verhalen' naast en tegenover elkaar zijn blijven bestaan. (...)

"Voor de vrouwen [die in Albalate waren gebleven] brak na de komst van de Republiek [in 1931] een periode aan waarin zij een grotere vrijheid genoten dan ooit. (..) Voor hen betekende de Burgeroorlog veel minder dan voor de bannelingen in Frankrijk, dat zij gelukkig waren geweest tijdens de sociale revolutie in het dorp. Zij herinnerden zich vooral de oorlogssituatie en hun zorg om het lot van de mannen aan het front. Zij maakten ook, net als de mannelijke bannelingen in Albalate, vaker gewag van het onvrijwillig karakter van de collectivisering in het dorp en van de dwang die uitging van de Comité's.(...)
"Voor de bannelingen in Zuid-Frankrijk (...) brak de gelukkigste tijd van hun leven aan met de sociale revolutie in oorlogstijd. Het was niet langer de organisatie van de CNT die verantwoordelijk was, maar het waren de dorpelingen zelf die deze revolutie gemaakt hadden."

IV

Wat ik jammer vind, is dat een kritiek die ik al op het eerste boek had ook op het tweede boek te leveren valt. Het kader waarin het boek geplaatst wordt vind ik wat zwak. Dit geldt zowel voor de historische context (de politieke geschiedenis en de sociaal-politieke verhoudingen in Spanje) als, en dat verbaasde mij toch wel, voor de anarcho-syndicalistische beweging in zijn totaliteit. Te veel heeft de schrijfster naar de gebruikelijke politicologische kaders over links en rechts gekeken, te weinig naar de zeer bijzondere kaders waar het de Spaanse libertaire beweging betreft. Daardoor krijgt de lezer enigszins de indruk dat de CNT, de anarcho-syndicalistische vakorganisatie, zo'n beetje de politieke linkervleugel van de republiek vormde. Op zich is dat misschien niet eens onjuist, maar toch alleen als het geplaatst wordt in de ideologische dimensie, die het anarcho-syndicalisme zo'n uniek karakter gaf.
Het politieke verloop van de burgeroorlog wordt niet altijd correct weergegeven. Soms wordt de visie - althans het woordgebruik - van incorrecte en CNT-vijandige literatuur gevolgd. Zo wordt - p. 227-8 - gesuggereerd dat door het optreden van de centrale regering in januari 1937 er een einde kwam aan de geweldsexcessen die de oorlog en de revolutie met zich meebrachten. Maar in januari was daar al lang een einde aan gekomen, vanuit de zich organiserende revolutie zelf. Verder wordt binnen de behandeling van de CNT te gemakkelijk met de etiketten 'revisionisme' en 'revolutionair' gewerkt.
Af en toe huppelt er zelfs een, wat W.F. Hermans pleegde te noemen 'witte olifant' over de bladzijden van de dissertatie. Zo wordt Alcalá Zamora minister-president genoemd; hij was de president der republiek (p. 129) en wordt gezegd dat er twee van de vier ministers van de CNT geen portefeuille hadden (p. 224), ze hadden wel degelijk portefeuilles. Dat in 1931 800.000 arbeiders naar een CNT-meeting in Zaragoza kwamen (p. 60) lijkt mij ook wat teveel van het goede. De stad telde 300.000

inwoners. Dit alles raakt echter niet de essentie van het boek en kan, bijvoorbeeld als het boek in het Spaans vertaald wordt, gecorrigeerd worden.
De sociale revolutie kwam niet uit de lucht vallen in Albalate. Er bestond een sterke anarcho-syndicalistische beweging en een revolutionaire praktijk. Die was, interessant genoeg, al begonnen onder de dictatuur die vooraf ging aan de republiek. Er waren wetten die landhervorming onder bepaalde voorwaarden mogelijk maakten. Albalate de Cinca heeft daar gebruik van kunnen maken. Felix Carrasquer, die afkomstig was uit een republikeins gezin dat niet tot de armen behoorde en die een culturele club in het dorp had opgericht, was hierbij een drijvende kracht. Een grootgrondbezitter had veel terrein in de gemeente, niet al te beste grond dat braak lag. Er werd een landbouwsyndicaat opgericht om het aan te kopen. Alles via de legale weg. Daarna werd de grond gezamenlijk geëgaliseerd en bouwrijp gemaakt. Zowel gezamenlijk als individueel namen de leden van het syndicaat daarna de grond in gebruik. Dit syndicaat en de culturele club vormden belangrijke beginpunten van de anarcho-syndicalistische beweging in het dorp.
Op het eerste gezicht doet dit landbouwsyndicaat en de manier waarop het de grond verwierf - via alle officiële kanalen en de lokale en nationale autoriteiten - niet erg anarchistisch aan. Toch was het een typisch voorbeeld van directe actie in de zin van zelf doen. Het waren de mensen zelf die aan de slag gingen. Alle initiatieven, alle plannen en de uitvoering ervan kwamen van onder op vanuit de leden van het landbouwsyndicaat en niet van boven af, van de autoriteiten. De arme boeren en de landlozen in Albalate behielden zo hun zelfstandigheid, niets werd voor hen gedaan, ze deden het zelf. Het doet denken aan vormen van zelf doen van de armen in Latijns-Amerika, welke in het vorige nummer van *De AS* ter sprake kwamen.
Het betekende ook niet dat de anarcho-syndicalisten in Albalate de Cinca tijdens de republiek tot de gematigde vleugel van de beweging behoorden. Zij namen deel aan een revolutiepoging in 1933, die zich voornamelijk tot een aantal steden en dorpen in Aragon beperkte, op een fiasco uitliep en gevolgd werd door een repressie. Later had men spijt van de hele onderneming.
Naast het 'gedeelde' verleden van links (lees: de anarcho-syndicalisten) bestond - en bestaat - ook het verdeelde verleden, rechts tegen links. Hiertoe behoort ook de wederzijdse repressie. Ongeveer twintig mensen van links werden door rechtse dorpelingen, een twee maanden nadat het door Franco's troepen was veroverd, opgepakt en aan de rand van het dorp doodgeschoten. Het lukte Hanneke Willemse slechts heel moeizaam om hier informatie over te krijgen. Vooral de mensen uit het dorp zwegen er over, en nog meer over de daders, hoewel niemand het gebeurde werkelijk was vergeten.
Overigens heeft Hanneke Willemse deze tegenstelling links-rechts in zoverre niet kunnen uitwerken doordat zij zich in haar interviews en contacten moest beperken

tot de mensen die links waren. Had zij ook de rechtsen op dezelfde manier benaderd, dan had zij het vertrouwen van linkse informanten verloren. Wel kwam zij er achter - in *De onvoltooide revolutie* ontbreekt het nog - dat de revolutie niet met schone handen was verlopen. In de eerste dagen van de burgeroorlog, toen overal werd gevochten, wisselden in veel dorpen de macht nogal eens. Ingrijpen van kleine groepen van buiten af kon de situatie veranderen.

In Albalate waren de anarcho-syndicalisten snel aan de macht gekomen. De meest weerbare mannen waren kort daarop - met de wapens - naar een ander dorp vertrokken om dat te helpen tegen fascistische dreiging De achtergebleven rechtsen zagen hun kans schoon en ondanks hun gegeven erewoord namen zij de macht over. Na harde gevechten werden zij gevangen genomen, weggevoerd en elders - in Barbastro, een groter centrum, waar een centraal comité zetelde - doodgeschoten. Sommigen spraken van een veertig, anderen van een zestig gefusilleerden. Wie de opdracht tot het doodschieten gaf wordt niet erg duidelijk, waarschijnlijk het centrale comité in Barbastro, waarover alleen gezegd wordt dat ook de burgemeester van Albalate er deel van uitmaakte. In het dorp, en vooral bij de vrouwen, is deze gebeurtenis sterker in het geheugen gebleven dan bij de mensen in Frankrijk, daar is het wel verdrongen maar toch nooit helemaal verdwenen uit de herinneringen. Eén van hen zegt over deze doden: "onder hen waren de meest *desgraciados* van 't dorp, de armste donders. Het waren wel de mensen van rechts, maar er waren er ook bij die erg arm waren en alleen maar bij de rechtsen in dienst waren" (p. 163). Om de bovenvermelde reden - het vertrouwen houden van links - heeft Hanneke Willemse niet zo veel met deze zaak kunnen doen, behalve door het duidelijk te vermelden.

De linkse terreur tijdens de burgeroorlog en tijdens de revolutie is uiteraard niet tot Albalate en Barbastro beperkt gebleven. Het cijfermateriaal over zowel het aantal linkse als het aantal rechtse slachtoffers is nog altijd onvolledig en onbetrouwbaar. Wel is mijn conclusie uit hetgeen ter beschikking staat dat het vaker de armen van rechts waren dan de rijken van rechts die het slachtoffer werden. Geheel onbegrijpelijk is dat niet. Zij waren vaak het meest gehaat - zoals onderkruipers bij stakingen - omdat men hen als verraders van hun eigen klasse zag. Bovendien waren zij bekend, leefden zij binnen de arbeiderswereld, in de volkswijken. Eenzelfde fenomeen zag je ook na de tweede wereldoorlog. De kleine vissen waren het slachtoffer van zuiveringen en soms ook van volksgerichten, de grote vissen kwamen vrij. Afschuwelijk blijft het wel en het stemt tot nadenken over het fenomeen revolutie als zodanig. Te meer daar dit soort zaken - wraakgevoelens die vaak al te verklaarbaar zijn, angst ook dat de vroegere machthebbers de oude orde zouden kunnen herstellen zoals in Albalate - altijd aan de orde komt bij revoluties.

De geschiedenis van de Spaanse revolutie heeft nog altijd te lijden onder een leugen en een mythe. De leugen van de communisten en van rechts dat de revolutie

niets voorstelde in socialistische zin en alleen maar chaos had gebracht. De mythe van de CNT en de bannelingen, die alleen de positieve kanten van de revolutie en de collectivisaties belicht. Dan is er nog de oude mythe dat de Spaanse anarchisten slechts 'primitieve rebellen' zouden zijn geweest. De beide studies van Hanneke Willemse vormen een bijdrage in het ontmaskeren van de leugen en het doorprikken van de mythen. De anarcho-syndicalisten van Albalate de Cinca waren praktische mensen en dat was hun revolutie ook. De revolutie veranderde hun leven, maar veel bleef daarin ook hetzelfde. Zij stonden voor nieuwe problemen en trachtten die op te lossen, op een anarchistische wijze en soms op een minder anarchistische wijze. Een ideale anarchistische samenleving brachten zij niet tot stand. Wel een samenleving waarin de mensen die altijd buiten spel hadden gestaan de mogelijkheid kregen om in meerdere of mindere mate mee te doen. En in die richting werken is misschien wel het meest wezenlijke aspect van het anarchisme als beweging.

OVER DE AUTEURS

Ferd van der Bruggen: jurist; was werkzaam in managementfuncties in de (geestelijke) gezondheidszorg; werkt aan een studie over Kropotkin.

Marius de Geus: politicoloog; werkzaam aan de Rijksuniversiteit Leiden; publiceerde vooral over anarchisme en groene politiek, onder meer *Organisatietheorie in de politieke filosofie, Politiek, milieu en vrijheid* en *Ecologische utopieën*; redacteur van *De AS*

Thom Holterman: jurist, werkzaam aan de Erasmusuniversiteit Rotterdam; publiceerde vooral over staat, recht en anarchisme, onder meer *Andere staatsopvatting (een anarchistisch syndroom), Anarchistische staatsopvatting (een paradox?), Law in Anarchism* en *Recht en politieke organisatie*; redacteur van *De AS*.

Roger Jacobs: filosoof; werkzaam in de basiseducatie (België); publiceerde vooral over ecologisme en anarchisme, onder meer in *Groene filosofen*; redacteur van *VerZ*.

Rudolf de Jong: historicus; was werkzaam op de afdeling anarchisme van het Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis; publiceerde vooral over de geschiedenis van het anarchisme in Nederland en Spanje, onder meer *De Spaanse burgeroorlog* (1963); redacteur van *De AS*.

Jaap van der Laan: medicus; werkzaam als huisarts; oprichter en beheerder van het Documentatiecentrum Vrij Socialisme te Utrecht; redacteur van *De AS*.

André de Raaij: politicoloog; werkzaam als boekhandelaar en publicist/radiomaker; publiceerde onder meer *'Jullie deugen niet'* over de laatste dagen van het dagblad De Waarheid; bereidt een dissertatie voor over de Nederlandse christen-anarchist Felix Orrt.

Simon Radius (1917-1995): pedagoog en onderwijshervormer; was redacteur van *De AS*.

Jan Vis: filosoof; was werkzaam als voorzitter van de vrijdenkersvereniging De Vrije Gedachte, als hoofdredacteur van het gelijknamige tijdschrift en als cursusleider; publiceerde vooral over filosofie en vrijdenken.

Dick de Winter: historicus; werkzaam in het onderwijs; publiceerde vooral over de geschiedenis van het revolutionaire socialisme.

REACTIES EN DISCUSSIES

BIJ DE DOOD VAN ALBERT HELMAN 1903-1996

Joop den Uyl heeft ooit gezegd dat hij één verworvenheid als de belangrijkste zag van het kabinet dat hij geleid heeft: de onafhankelijkheid van Suriname. Verkiezingen, laat staan een referendum, werden er in Nederlands Guyana over de opgedrongen status van republiek niet gehouden. De mensen stemden met de voeten: meer dan een derde van de bevolking van dit toch al zeer dunbevolkte land ging naar het land dat als 'moederland' gold van Suriname. Het kon niet goed gaan, en het ging en gaat niet goed. Lou Lichtveld, als schrijver bekend onder de naam Albert Helman, kon er tot zijn einde kwaad over zijn en pleitte voor herstel van een staatkundige band met Nederland. Als 'niet-politiek' minister van volksgezondheid en onderwijs en als hoofd van de Algemene Rekenkamer van het Suriname van vóór de onafhankelijkheid wist hij maar al te goed waar hij het over had als hij de huidige status van zijn geboorteland ter discussie stelde. Het hielp niet en het zal niet helpen, en zijn stem is weggevallen.

Het requisitoir tegen het kolonialisme in Guyana, de foltering van Eldorado, laat niets heel van de 'belangrijkste verworvenheid' van Nederlands meest linkse regering aller tijden. Tot slot - Helmans zwanezang in boekvorm - identificeert hij zich in de tweede editie van zijn boek over deze foltering (*Kroniek van Eldorado*, 1995) met Caliban uit Shakespeares *The tempest*. Hij neemt het woord als 'oorspronkelijke' uit zijn land, een aanklacht zoals zijn eerste boek, *Zuid-zuidwest*, geschreven in 1926 - dat een klassiek literair werk in het Nederlands is en dus 'niet meer leverbaar'. Helman maakt in zijn laatste boeken zijn pagina's niet vuil met de namen van de velen die allesbehalve achting waard zijn, Den Uyl niet uitgesloten.

"Een anarchistisch soort socialist", zo typeerde hij zich in zijn laatste interview voor *de Volkskrant*. Wat dit betekent moet verder uit zijn werken blijken. In een in boekvorm verschenen radio-interview met Tony van Verre (ondertitel: *Uit het leven van een dwarsliggende indiaan*) vertelt hij dat Angelica Balabanow, nog voordat hij als oorlogscorrespondent naar Spanje ging, hem respect voor de anarchisten heeft geleerd. In Spanje maakte hij kennis met Emma Goldman, die "meer zijdelings, maar wel beslissend, invloed op [hem] heeft gehad". In tegenstelling tot een mythe die nog wel eens rondwaart, heeft hij niet in Spanje 'meegevochten' - een dag op stap met een geweer deed hem besluiten dat zijn vulpen een beter wapen was. Hij vond de anarchisten in Spanje wel de sympathiekste partij in de burgeroorlog (*De sfinx van Spanje*), maar niettemin een partij: "terwijl een bajonetpunt op mijn onschuldige borst gericht wordt, antwoord ik: 'Cénété'" (*Sfinx*, pag. 93). Hoe zou hij met zijn afkeer van de mediocre rozigheid en het communisme anders gekwalificeerd kunnen zijn dan als anarchist, zonder lid te worden 'van de partij'?

Als romanschrijver opent Helman vaak het zicht op "de andere wereld" (Marten Toonder): in *Kleine kosmologie*, een lang prozagedicht, - en om het verder bij nog wel leverbare boeken te houden - zeer sterk in *Mijn aap lacht* en *De G.G. van Tellus*. Misschien is het dit door Helman getoonde vermogen zicht te geven op die wereld, waar de conflicten vandaan komen (en hun oplossingen), wat een auteur de libertaire inslag geeft zoals ik die in het Tweede Jaarboek Anarchisme probeerde te omschrijven. "Maar ze zijn niet in staat tot bezinning, tot een beetje besef dat hun korte leven alleen maar gelukkig kan zijn en zinvol wanneer zij elkaar liefhebben, durven te liefkozen en zich te laten liefkozen zonder angst, zonder heerszucht, zonder onderworpenheid." (*G.G.*, pag. 238) Niet optimistisch, niet pessimistisch, maar nooit onverschillig - steeds geëngageerd, zoals zijn laatste volledig nieuwe boek, *Zomaar wat kinderen* (Amsterdam: In de Knipscheer, zoals alle thans leverbare titels van Helman; verschenen 1995). Dit verhaal van het kind uit een Surinaams gezin,

dat 'daar' niet kan blijven en in Nederland niet mag wonen, heeft een open einde - er is ruimte voor hoop, maar allesbehalve zekerheid van een goede afloop. Alleen de volslagen breuk met het verleden, de doorgevoerde revolutie leidt tenslotte tot succes (*Sfinx*, pag. 60). Het zal juist de volstrekte onmodieusheid van de meest indiaanse en de meest anarchistische schrijver van Nederland en Suriname zijn die zijn werk voor verzinken zal behoeden.
André de Raaij

ANARCHISTISCHE ZOMERUNIVERSITEIT IN EEN KOLCHOZE

Tijdens een brain storming sessie op het onuitputtelijke thema 'Wat te doen?' is, geleund tegen een deurpost aan de Oetsjitelskaja (Leraar-) straat in Pieter (in Rusland veel gebruikte naam voor Sankt Peterburg, voorheen Leningrad), het voorstel gelanceerd zomeruniversiteiten te beginnen in de kolchoze *Nowi Put* (Nieuwe Weg) in Botsjewo, Boksitogorski Rajon, ongeveer 250 kilometer ten oosten van Pieter. De eerste gedachte was stoomcursussen Russisch van zes weken zodat geïnteresseerde westerlingen zich niet meer hoefden te beklagen dat daarginds niemand behoorlijk Engels (of Duits of Frans) spreekt. Bij nader inzien leek dat wat hoog gegrepen (zul je voldoende mensen vinden om dat soort cursussen te geven?) en werd voorlopig aan cursussen Russische geschiedenis en geschiedenis van het anarchisme in de landen van de voormalige Sowjet-Unie gedacht. Aan historici is in de anarchistische beweging tenslotte geen gebrek, zij zou er gemakkelijk in kunnen grossieren en met de winsten de meestal armlastige plaatselijke groepen en projecten (tijdschriften bijvoorbeeld) aan wat noodzakelijke financiële armslag kunnen helpen. Dit thema kan echter beter in breder verband worden uitgewerkt, bijvoorbeeld op een internationaal congres.
Geschiedeniscursussen hebben hoe dan ook het voordeel dat ze korter kunnen zijn of in kortere perioden kunnen worden verdeeld, bijvoorbeeld van twee of drie weken. Wat de tijdsinvestering betreft valt te denken aan 's morgens cursus en de rest van de dag vrij, een combinatie van zomeruniversiteit en anarchistische camping.
Kolchoze Nowi Put is een initiatief van communist en nog steeds voorzitter van enkele partkoms Nikolai Wiktorowitsj Pantelejev, die daar een op ruil gebaseerd boerenbedrijf voert en met opzet contact heeft gezocht met een anarchist als Pjotr Rausj van de Pieterse Liga van Anarchisten (PLA) in de hoop via hem deelnemers aan zijn project te vinden.
Begin oktober zullen Pjotr Rausj en een vertegenwoordiger van de westerse anarchistische beweging naar Nowi Put gaan om ter plekke de mogelijkheid van zulk een zomeruniversiteit te bespreken en de geschiktheid van de plaats te bekijken. Gebouwen waarin de cursussen zouden kunnen worden gegeven en de cursisten in worden ondergebracht, zijn er niet. Er zou voor tenten moeten worden gezorgd en misschien zouden de cursisten een eigen tent mee moeten brengen als ze niet bij ieder weer buiten willen slapen. Een droog-weer-garantie valt voor Botsjewo in elk geval niet te geven.
Voordat zij aan concrete voorbereidingen beginnen, willen de initiatiefnemers de belangstelling voor hun plannen peilen. Het idee is ontstaan uit de weerzin bij Pieterse anarchisten om zonder tegenprestatie hulp te aanvaarden. Vandaar de gedachte cursussen tegen vriendenprijzen aan te bieden. Gratis kan niet. De ermee verbonden kosten kunnen de Pieterse kameraden niet dragen; ze hebben al moeite genoeg om hun eigen kostje bij elkaar te krijgen. Hun tegenprestatie zou bestaan in het organiseren van zo betaalbaar mogelijke zomeruniversiteiten.
Dit is een mooie gelegenheid om iets te zeggen over de problemen waar de Pieterse kameraden uit zichzelf niet over zullen beginnen. In Pieter verschijnen de bladen *An-Press* (contactpersoon Alexander Maisjev) en *Nowi Swjet* (contactpersoon Pjotr Rausj). An-Press is een model van onpartijdige en als regel commentaarloze weergave

van gebeurtenissen en ideeën in het anarchistische wereldje van wat eens de Sowjet-Unie was. Nowi Swjet is het blad van de Pieterse Liga van Anarchisten met artikelen, berichten, verhalen, gedichten, stellingnamen en steeds een kruiswoordraadsel, samengesteld door Sasja Jermakov. Beide bladen munten uit door openheid en ruimhartigheid. An-Press heeft in 1994-1995 een tijd lang niet kunnen verschijnen, Pjotr Rausj stond eind juli nog steeds bijna dagelijks voor de 'Muur van de Oppositie' op Newski Prospekt in Pieter met het oktobernummer van Nowi Swjet, het laatste dat bij gebrek aan geld, niet aan materiaal, mogelijk was geweest. Er is genoeg materiaal en energie om iedere twee maanden uit te komen. Volgens een schatting zou een steun van ongeveer 300 dollar per jaar een frequentie van 6x per jaar mogelijk maken. Wie ervoor voelt geld in deze projekten te steken, zou dat kunnen overmaken op postbanknummer 613257 van S. Moreel te Amsterdam met de vermelding 'voor An-Press' en/of 'voor Nowi Swjet' en met eventueel het verzoek een exemplaar van deze bladen te ontvangen. Zij of hij verdient in ieder geval opname van haar of zijn initialen in het Nederlandstalige anarchistische Ruslandbulletin, waarvoor ook materiaal beschikbaar is maar de tijd nog heeft ontbroken.

Terug naar de zomeruniversiteit in Botsjewo: schrijf zonder enige verplichting wat je van de plannen vindt aan A.W. Ermakow, P.O. Box 32, 194291 Sankt Peterburg, Rusland (liefst in het Russisch of Engels) of naar Bas Moreel, Spuistraat 213, 2987 TL Ridderkerk, Nederland. Om praktische redenen worden de cursussen waarschijnlijk in het Russisch gegeven en in één andere taal vertaald. De keuze van deze ene taal wordt aan de deelnemers overgelaten. Schrijf daarom bij belangstelling welke taal of talen je verstaat en tenminste enigszins beheerst, zodat je ook vragen zou kunnen stellen.

Botsjewo is vrij ver weg en reiskosten kunnen in Rusland hoog zijn. Er zijn daarom ook andere plaatsen voorgesteld, bijvoorbeeld vanuit de Anarchofetisjistische Wereldbond (AFWB): Premoechino, het landgoed ten noordwesten van Moskou waar Michael Alexandrowitsj Bakoenin is geboren en opgegroeid. Voorlopig is echter voor Nowi Put gekozen wegens het ideologische belang van het project van Nikolai Pantelejev: een arbeidscoöperatie waar binnen, en grotendeels ook in de betrekkingen met buiten, geld geen rol speelt. Naast de cursus(sen) van de zomeruniversiteit zouden de deelnemers daar ook *de praktijk* kunnen meemaken van een economie die in potentie een verwezenlijking betekent van althans een deel van de dromen van zoveel anarchisten.

Bas Moreel

SHEELA-NA-GIG

"Indien de mensheid wil ontsnappen aan de voorgeproganmeerde zelf-uitroeiing die hem bedreigt, dan dienen we ons te realiseren dat een bevrijdende God niet zal opstaan uit de Machine: alleen de menselijke ziel kan zijn wedergeboorte bewerkstelligen". (Lewis Mumford in: *The Mythe of the Machine. Technics and Human Development* - 1967)

In de volgepakte Badcuyp vond op 16 november jongstleden te Amsterdam de presentatie plaats van het Unabomber Manifest. Sinds 1978 pleegde de Freedom Club alias Unabomber - mogelijk de onlangs gearresteerde drop-out-academicus Theodore Kaczinski - zestien bomaanslagen waarbij drie mensen het leven lieten. Hij vond zijn slachtoffers in de academische wereld, bij vliegtuigmaatschappijen en onder computer-entrepreneurs. Op 19 september 1995 dwong de Freedom Club bij *The New York Times* en *The Washington Post* de publikatie af van een manifest dat nu ook in het Nederlands is verschenen: *De industriële samenleving en haar toekomst* (Ravijn Amsterdam). Publiceerden de kranten het manifest, dan zou Unabomber zijn campagne staken. Dat gebeurde ook: Kaczinski's broer herkende

het taalgebruik en gaf zijn broer aan bij de FBI. De Freedom Club schreef een gortdroog apocalyptisch manifest waarin in niet mis te stane verwoordingen de merites van de technologische en industriële samenleving worden gehekeld en vervolgens verworpen. Technologie is de bron van werkelijk alle kwaad en deze satanische macht dient zo snel mogelijk te worden uitgestoten en geliquideerd. Freedom Club wil geen politieke revolutie maar wil de technologische basis van de huidige maatschappij te gronde richten.

Opvallend genoeg resulteerde de Amsterdamse discussie nauwelijks in een analyse van fenomenen als technologie, media en de industriële samenleving. Veel aandacht en irritatie ging uit naar Unabombers beklemtoning dat vooral het 'linksisme' verantwoordelijk moet worden gesteld voor de deplorabele staat waarin de huidige samenleving zich bevindt. De gedachte van het linksisme bleek de gemoederen wel degelijk te beroeren. Nu heeft een deel van de anarchistische beweging geleidelijk afscheid genomen van klassieke linkse thema's - zoals politieke ideologie, dialectiek, klassenstrijd, organisatie, abstracte solidariteit en het primaat van de arbeid - maar niet eerder werd linksisme exclusief verantwoordelijk gesteld voor het falen van de maatschappij.

Anarchisten die deze paradigma-wisseling toejuichen, zijn echter niet gewoon het linksisme tot speerpunt van hun kritiek te maken. In zijn binnenkort te verschijnen studie *Anarchy After Leftism* merkt Bob Black op: "Een breuk met links betekent niet dat de kritiek op het linksisme het centrum van anarchistische analyse en agitatie behoort te zijn. Het is voldoende om - als het onderwerp ter sprake komt - links te identificeren als een voormalig dominante ideologie die ooit zeer geschikt was om veranderingsgezinde tendensen te rechtvaardigen, maar nu heeft afgedaan". De anarchist Bill Brown, uitgever van het voortreffelijke tijdschrift Not Bored!, sprak zich in nog krassere bewoordingen uit: "In Unabombers kijk op de samenleving is geen enkele plaats voor rechtsisme en rechtsisten... het merendeel van de sociale en politieke opties die hij voorstelt kunnen zonder meer als ultrarechts worden bestempeld... en ten slotte, zoals zoveel moderne fascisten voor hem, staat hij volstrekt onverschillig ten opzichte van het spektakel, het 'kapitalisme', een begrip dat hij in paragraaf 229 identificeert als een typisch linksistische slogan". Unabomber een fascist?

In ieder geval heeft de strooptocht van de Freedom Club twee in omvang toegenomen bewegingen in de Verenigde Staten en Engeland, maar ook daarbuiten, meer dan ooit in het centrum van de belangstelling gebracht: anarchisme en neo-ludditisme. De 'oude' anarchistische generatie intellectuelen (denk aan onder meer Mumford, Goodman en Woodcock) stond al sceptisch ten opzichte van een ongeremde technologische groei en ook hun erfgenamen (denk hier aan onder meer Zerzan, Bey en Black) stellen zich op een 'low-tech'-standpunt. Illustratief in dit verband is de stille opmars van John Zerzan - ook buiten het anarchistische discourse. Voor *The New York Times* (NYT) was deze constatering aanleiding om deze "prominente hedendaagse anarchist" eens aan de tand te voelen en met hem van gedachten te wisselen over Unabomber en de omvangrijke anti-technologische beweging. Want als iemand de laatste twintig jaren stelling had genomen tegen technologie, dan was het Zerzan wel in zijn "onbetwiste underground klassiekers" *Elements of Refusal* (1988) en *Future Primitive* (1994). De 51-jarige Zerzan verwelkomde een heropening van het technologie-debat, maar plaatste kanttekeningen bij de afgedwongen publikatie van het manifest. Voor anarchisten, gepokt en gemazeld in een wereld van boeken, tijdschriften, uitgeverijen en internet, acht hij zo'n daad "niet de beste manier om je ideeën onder de aandacht te brengen".

Dat Zerzan werd uitgezocht voor een gesprek is niet verwonderlijk. De zwaarmoedige toon die uit het Unabomber Manifest weerklinkt, herinnert aan Zerzans opvatting

- ontleend aan het pessimisme van de Frankfurter Schule - dat de Verlichting in haar tegendeel is omgeslagen en nu als een nachtmerrie het leven op aarde beheerst. Toen het tijdschrift Green Anarchist vorig jaar het Unabomber Manifest uitbracht in een brochure, liet de redactie aan het pamflet een ingezonden brief voorafgaan. Deze korte brief verscheen eerder (december 1983) in het wetenschappelijke tijdschrift Psychology Today, en was gericht aan de wetenschapper Marvin Minsky:

Marvin Minsky,

De volstrekt onkritische, of beter, de volstrekt dwaze omarming van hoogwaardige technologie die u ontwikkelt en promoot, culminerend in overtollige prietpraat over 'emoties' in machines, heeft de 'sociale' bedoelingen van *Psychology Today* duidelijk zichtbaar gemaakt. Uw dehumaniserende arbeid betreft een belangrijke bijdrage aan het high-tech-ontstaan van een kunstmatig, van leven ontdaan en leeg landschap. Ik vind voldoende steun in de wetenschap dat er ooit een dag zal komen dat lieden zoals u zullen worden gekarakteriseerd als de meest gruwelijke misdadigers die deze eeuw heeft voortgebracht.

In afwachting van de ommekeer,

John Zerzan

De suggestie dat Zerzan op indirecte wijze de tekst van Unabomber heeft beïnvloed - zoals de ecoloog Kirkpatrick Sale onder anderen meende - moet toch worden genuanceerd. Kenmerkend voor de huidige anarchistische denkers en schrijvers schijnt hun voortdurende benadrukking van de samenhang van de 'totality': het gehele web van sociaal-economische, maatschappelijke, commerciële, psychologische en technologische tentakels die samen een alomvattende spektakelmaatschappij vormen. John Zerzan, Hakim Bey en Bob Black verwerpen mono-causale analyses (in Unabombers geval technologie als sleutelfenomeen) omdat deze juist kenmerkend worden geacht voor het bestaande wetenschappelijke en politieke keurslijf (een gevolg van het door hen zo verfoeide proces van arbeidsdeling). In *Elements Of Refusal* bijvoorbeeld, analyseerde Zerzan behalve technologie ook fenomenen als tijd, taal, cijfers, agricultuur, arbeidsdeling, werk, kunst en media. Ook houden deze auteurs zich verre van blauwdrukken voor een toekomstige samenleving. Unabomber daarentegen heeft weloverwogen ideeën over hoe revolutionaire actie moet worden ondernomen, over wie deel dienen uit te maken van een revolutionaire elite en koestert opvattingen over de vorming van "kleinschalige, volstrekt autarkische gemeenschapjes". Uiteraard zijn er ook enkele oppervlakkige overeenkomsten. Kaczinski en Zerzan zijn beiden drop-out-academici die afhaakten en zich terugtrokken: Kaczinski toog naar een hutje in het desolate Montana, en Zerzan verruilde het dure San Francisco voor het kleinstedelijke Eugene (Oregon) waar hij met babysitting en tuinieren een bescheiden kostje bijeen sprokkelt.

Meer verwantschap met Unabomber vinden we bij de neo-luddieten - een snel in omvang toenemende a-politieke en ecologische beweging die, net als Kaczinski, (nieuwe) technologie als de bron van alle kwaad bestempelt. Weer was het Zerzan die in de jaren zeventig (ook het begin van Unabombers campagne) de luddieten opnieuw onder de aandacht bracht. Niet alleen in de VS en Engeland: ook in Nederland werd zijn essay over de luddieten vertaald en gepubliceerd in het met het radencommunisme sympathiserende tijdschrift *Internationale Korrespondentie* (1978). Zerzan meende dat we veel konden leren van deze achttiende eeuwse machinevernietigers die in hun sloopactiviteiten een onderscheid maakten tussen vriendelijke ('face-to-face') en vijandige (grootschalig gemediatiseerde) technologie. Het 'ludditisme' groeide uit tot een metafoor voor het verzet tegen nieuwe technologie. In 1989 introduceerden de (Engelse) woordenboeken een nieuwe betekenis van het begrip ludditisme: oppositie tegen nieuwe technologie. Een jaar later publiceerde de Ame-

rikaanse ecologe en psychologe Chellis Glendinning haar *Notes Towards A Neo-Luddite Manifesto*, geschreven voor "een wanhopige mensheid die alles in het werk stelt haar leven, families en gemeenschappen te behoeden voor de naderende ondergang, veroorzaakt door een ongebrijdelde technologie die het breekbare leven van Moeder Aarde ontwijdt en vernietigt". Het artikel luidde het begin in van een nieuwe technofobische beweging die over het geheel genomen niet erg uitblinkt in prikkelende analyses, maar vooral gefascineerd blijkt door het visioen van de pre-industriële samenleving - we vinden hier een fixatie op, wat de historicus Peter Laslett ooit noemde, "de wereld die we zijn kwijtgeraakt".

De belangrijkste hedendaagse spreekbuis van de neo-luddieten is de al eerder genoemde anti-tech-denker - en tevens bestuurslid van de E.F. Schumacher Society - Kirkpatrick Sale. Alhoewel geen anarchist, verklaarde ook Sale in de *NYT* "een groot bewonderaar" te zijn van Zerzan. Hij merkte op dat diens anti-tech-artikelen - vooral verschenen in het eco-anarchistische tijdschrift *The Fifth Estate* - een enorme invloed hebben uitgeoefend op hedendaagse neo-luddieten.

In 1995 publiceerde Sale een neo-ludditische studie die nu al door menig eco-activist wordt gehuldigd als een klassieker. Zijn boek *Rebels Against The Future (Lessons For The Computer Age)* behandelt niet alleen de opstand van de luddieten in de achttiende eeuw, maar beschrijft tevens de geschiedenis van het verzet tegen technologie tot op de dag van vandaag. In zijn slothoofdstuk, 'Lessons from the Luddites', knoopt hij aan bij Glendinning in een poging een coherent 'neo-ludditisch' programma te formuleren. De neo-luddieten vormen een bont amalgaam van linkse en rechtse maatschappijkritici die elkaar vinden in hun afkeer van nieuwe technologie en in een anti-grootstedelijk verlangen naar kleinschalige, zelfvoorzienende gemeenschappen.

Afgelopen zomer had de activist en journalist David Kupfer nog een interview met Sale voor het neo-ludditische tijdschrift *Auto-Free Times.* Sale verwerpt hier de gedachte dat de neo-luddieten terug zouden willen naar een pre-industriële maatschappij, maar bevestigt dat 'verdwenen' normen en waarden als gemeenschapszin, een niet-materialistische levensstijl en een intieme relatie met de natuur centraal staan in hun programma. Op de vraag van Kupfer of de neo's een tribale samenleving voorstaan, antwoordde Sale: "Jazeker! Tribaal betekent kleinschalig, gemeenschappelijk en natuurvriendelijk - aspecten die tribale samenlevingen altijd hebben gekenmerkt en hun bestaan voor miljoenen jaren hebben gewaarborgd". Omdat velen zich vandaag verzetten tegen de technologische samenleving hoopt Sale dan ook dat er een massale, neo-ludditische beweging op gang komt: "Indien je al deze groepen en mensen optelt komen we tot tientallen miljoenen mensen die zich bewust zijn van de gevaren van de technologische revolutie. Ik doel dan op mensen die niet van technologie houden, door technologie werkloos zijn geworden, door technologie ziek zijn geworden - zoals de asbestwerkers en slachtoffers van siliconen-implantages - en op hen die filosofische bezwaren hebben tegen het technologische vertoog".

Zijn boek is dan ook een poging tot emancipatie en Sale hoopt dat steeds meer mensen zullen zeggen: "Ik ben een luddiet en weet me gesteund door miljoenen anderen die er net als ik trots op zijn zich tot de luddieten te rekenen". Sale mag dan diepgaand zijn beïnvloed door de anarchist John Zerzan, in zijn boek noemt hij Zerzan slechts een enkele keer - en dan nog in een lange opsomming van eco-activisten - en vermijdt hij uitstapjes naar het anarchistische gedachtengoed. Maar Sale is vandaag dan ook een gevierd auteur die zijn boeken uitbrengt bij welgestelde uitgevers als Addison-Wesley terwijl Zerzan nooit een cent voor zijn artikelen ontving, omdat hij principieel schrijft voor non-profit uitgevers/tijdschriften als *Left Bank, Autonomedia, The Fifth Estate, Demolition Derby en Anarchy. A Journal of Desire Armed.*

Zerzan is geen neo-luddiet, zo deelde hij de *NYT* mede. Hij noemt zich "gewoon een anarchist die weinig op heeft met technologie. Ik heb bijvoorbeeld geen computer omdat ik nooit begrepen heb welke steun hij me kan geven bij het denken en schrijven. Als ik aan schrijven denk, zoek ik een potlood en een stuk papier". Neo-luddieten hebben een segment geïsoleerd uit de 'totality' van de anarchisten, namelijk technologie, en dit tot ijkpunt van hun maatschappijkritiek gemaakt. Wellicht weinig aanlokkelijk, maar wel tekenend voor de actualiteit van diverse aspecten van de anarchistische kritiek. Contemporaine anarchistische schrijvers mogen dan eensgezind lijken in hun 'critique of the totality', in de sociale beweging ligt het nogal eens anders. Veel anarchisten hebben in het kielzog van de neo-luddieten technofobie tot centrum van hun handelen en denken gemaakt. Verantwoordelijk hiervoor was wellicht de stagnatie van een blad als *The Fifth Estate*, dat in de jaren zeventig en tachtig de technologie-kritiek aanvoerdde, maar gaandeweg bleef steken in een hyperromantisch primitivisme en een Rousseauistische ecosofie - en dat terwijl de antropologische wetenschap (met veel nieuwe gegevens over primitieve samenlevingen) zich in deze periode juist zo voorspoedig ontwikkelde.
Het begin jaren tachtig opgerichte tijdschrift *Anarchy. A Journal Of Desire Armed*, herstelde de hierboven monomane eenzijdigheid door zich op een principieel situationistisch standpunt te stellen: de 'totality' (omdat ook het 'spektakel' zich als omnipotent aandient en niet als louter technologie). Het bleek een krachtig tegengeluid: in nog geen tien jaar tijd bereikte *Anarchy. A Journal Of Desire Armed* een oplage van bijna tienduizend exemplaren en groeide het uit tot het anarchistische tijdschrift met de grootste binnen- en buitenlandse circulatie. Veelschrijvende anarchisten als Zerzan, Bey, Black, Peter Lamborn Wilson, L. Susan Brown, Michael William, maar ook oudgedienden als George Woodcock (zie zijn bijdragen in bijvoorbeeld *Drunken Boat* - het artistieke tijdschrift uit deze kring) vonden hier allen een gehoor voor hun anarchistische denkbeelden. Ruim twee jaar geleden splitste het blad zich op in twee afzonderlijke bladen. *Anarchy. A Journal Of Desire Armed* werd een vooral theoretisch-anarchistisch tijdschrift dat nu gemaakt wordt in New York door mensen rondom uitgeverij Autonomedia; en Jason McQuinn, oorspronkelijk de oprichter van *Anarchy*, startte zijn eigen *Alternative Press Review* dat zich vooral richt op de alternatieve en anarchistische pers en veel ruimte maakt voor kritische beschouwingen van 'de media'. In *Alternative Press Review* is Noam Chomsky kind aan huis en wordt hem alle ruimte geboden het mediacircus en de Amerikaanse politiek te hekelen. Beide bladen behoren tot de beste anarchistische tijdschriften die je vandaag kan vinden en beschikken beide over een oplage van ruim 7500 exemplaren.
In het laatste nummer van *Anarchy* bespreekt Hakim Bey de twee monomane opties (primitivisme of cybertechnologisme) die vandaag zouden leven onder anarchisten. Beschouwd vanuit de idee van de 'totality' wordt ook duidelijk waarom Bey beide eenduidige opties als vals en eenzijdig beschouwt. Met deze tekst zijn we weer teruggekeerd in het technologie-debat dat door Unabomber werd getriggerd. Volgens Bey zijn zowel de voorstanders van hypertechnologie (*extropians*) als de tegenstanders (*primitivs*) terecht gekomen in een impasse. Beiden klampen zich vast aan een absolute, totalitaire categorie die òf primitief ('groen') òf technologisch ('metaal') van aard is. Zijn artikel bevat niet alleen een prachtig overzicht van standpunten en achtergronden van beide opties, maar is tevens een poging die tegenstelling te overwinnen en de meest overtuigende argumenten te integreren in een bredere context waarin zowel ruimte bestaat voor 'groen' als 'metaal'.

Hoe je het ook wendt of keert, de perikelen rondom Unabomber hebben in ieder geval de technologie-discussie weer aangewak-

kerd - ook in anarchistische kring. Afgezien van militante revolutionairen (zoals bijvoorbeeld het Nechayev Front) en enkele enthousiaste neo-luddieten heeft menig anarchist Unabombers exclusieve veroordeling van technologie en linksisme in zijn Manifesto gehekeld als simplistisch, monocausaal, spectaculair en zelfs als fascistisch (Bill Brown). De radicaal-ecologische groep *Earth First!* sprak zich bij monde van Judy Bari uit tegen het gebruik van terroristisch geweld en ook het linksistisch-anarchistische tijdschrift *Love & Rage* veroordeelde de Unabomber. Desondanks zou Zerzan's opmerking ten slotte, gemaakt in de *NYT*, wel eens illustratief kunnen zijn voor het anarchistische commentaar in de kwestie-Unabomber: "Ondanks alles voel ik toch dat we ergens to the point komen - deze anti-technologische ideeën staan op het punt open te barsten in de samenleving. Onze gedachte is dat het kwaliteitsverlies dat de samenleving kenmerkt niet kan worden gecompenseerd door steeds meer nieuwe technologie in te voeren. Juist deze vorm van denken is medeverantwoordelijk voor de chronische problemen van onze samenleving".

Siebe Thissen

Literatuur

* Anoniem, Whose Unabomber? (over de Una-discussie in anarchistische kringen), *Green Anarchist Brochure: Industrial Society and its Future* (5 november 1995) *GA*:BCM 1715, London WC1N 3XX, England, UK;
* David Barsamian, Rollback: Return of Predatory Capitalism. An interview with Noam Chomsky, *Alternative Press Review* (Winter 1996) APR: POB 1446, Columbia, MO. 65205-1446, USA;
* Hakim Bey, Primitivs & Extropians, *Anarchy. A Journal of Desire Armed* #42 (1995) *Anarchy*: POB 2647, Peter Stuyvesant Station, New York, NY 10009, USA;
* Bob Black, *Anarchy After Leftism* (nog te verschijnen bij Autonomedia begin 1997);
* Bob Black, Technofilie: een kinderziekte, *Mba-Kajere* #1 (1996) *Mba*: p/a Frederik Hendrikstraat 111-115, 1052 HN Amsterdam;
* Bob Black, *Primitieve Welvaart* (bundel essays, te verschijnen in het voorjaar van 1997, serie De Kunst van het Afhaken, deel 4). *Baalprodukties*: Postbus 780, 6130 AT Sittard, 046-4524803;
* Bill Brown, The Unabomber's Manifesto, *Not Bored!* (26-6-1995) *NB*: POB 1115, New York City, 10009-9998, USA;
* Freedom Club, *Het Unabomber Manifest. De industriële samenleving en haar toekomst* (Amsterdam 1996) *Ravijn*, Postbus 76116, 1070 EC Amsterdam, 020-6713459;
* Chellis Glendinning, Notes Towards a Neo-Luddite Manifesto, *Utne Reader* (maart 1990);
* Marc Hurkmans, De Unabomber zit deels in ons allemaal, *Ravage* #210 (17 mei 1996);
* Freek Kallenberg & Siebe Thissen, 'Burn-Baby-Burn', *Ravage* #220 (18 oktober 1996);
* David Kupfer, Rebel Against the Future. An interview with Kirkpatrick Sale, *Auto-Free Times* (Summer 1996) *AFT*: POB 4347, Arcata, CA. 95518, USA;
* Lesley Monfils, De nieuwe onsterfelijkheid. Een interview met robot in wording Marvin Minsky, *Filosofie Magazine*, december 1996;
* Nechayevist Front, FC Unabom, *Anarchy. A Journal Of Desire Armed* #42 (1995);
* Kenneth B. Noble, Prominent Anarchist Finds Unsaught Ally in Serial Bomber, *The New York Times* (1-5-1995);
* Primitivist Network, POB 252, Ampthill MK45 2QZ, England, UK;
* Kirkpatrick Sale, *Rebels Against the Future: The Luddites and Their War on the Industrial Revolution. Lessons for the Computer Age* (Addison-Wesley, New York-Amsterdam-Paris 1995);
* John Zerzan, *Elements of Refusal* (Left Bank Seattle 1988);
* John Zerzan, *Future Primitive* (Autonomedia New York 1994);
* John Zerzan, Wie vermoordde Ned Ludd?, *Internationale Korrespondentie* (1978).

BOEKBESPREKINGEN

DE VERLOKKINGEN VAN DE SOBERHEID

De dromers zijn in Nederland aan de macht. Elke dag leggen zij ons hun romantische fantasieën voor, hun wilde ideeën en grootse ontwerpen: economische scenariostudies, Nederland transportland, een nieuwe introductie op de beurs, tijdwinst door flitstreinen, de Euro, de banenplannen. Altijd op basis van de markt, het schitterende nieuwe voertuig met aan het stuur de consument. De liberale utopie is nagenoeg gerealiseerd. 'Wees realistisch, eis het onmogelijke', het wordt misschien tijd die leus weer serieus te nemen, al was het maar omdat we anders, zoals Bookchin zegt, met het ondenkbare te maken zullen krijgen.

Wat is er nog aan alternatieven buiten de tijdelijke autonome zone? Het nieuwe boek van Marius de Geus verkent het terrein. Zijn vorige boek - *Politiek, milieu en vrijheid* (1993) - introduceerde als meest opvallende element de telescopische ecostaat, de staat die flexibel ingrijpt in de milieuproblematiek. Deze nieuwe staatsideologie heeft geen wortel geschoten. De Geus blijft wel over het milieuvraagstuk publiceren. Op zoek naar oplossingen voor het vraagstuk van samenleving en natuur is hij aan een systematisch onderzoek van de utopische traditie begonnen. *Ecologische utopieën* is een eerste resultaat. Een belangrijke aanleiding voor het boek is de verwaarlozing van het utopische gedachtengoed door de groene partijen. Die hebben vreemd genoeg over het hoofd gezien dat juist hier de wortels liggen van hun traditie. Een bestudering van ecologische utopieën zou het milieudebat ook de nodige kwaliteitsimpuls kunnen geven.
Het boek is het onderwerp waardig gebleken, het is origineel, goed gestructureerd en vlot leesbaar. Het levert verrassende ideeën en inzichten op, vooral waar De Geus het verschijnsel utopie ontleedt en daar waar de verschillende maatschappijontwerpen worden naverteld en geanalyseerd. Het boek is alleen daarom al geslaagd. Maar het kent ook tekortkomingen.
De Geus introduceert een nieuw criterium voor het onderzoek naar utopieën: "de vraag of een ideale samenleving overvloed en weelde moet kennen of eerder gebaseerd moet zijn op tevredenheid en soberheid. Wordt de kwaliteit van het leven bepaald door luxe, rijkdom, overdaad of daarentegen door eenvoud, zelfbeperking en matigheid?". Die vraag is van belang, nu de huidige samenlevingen steeds meer overvloed realiseren op basis van technologische vooruitgang. De milieucrisis wijst ons erop dat langs deze weg voor het bereiken van het goede leven een hoge prijs moet worden betaald. Wellicht kunnen de 'soberheidsutopieën' de richting wijzen naar een meer duurzame samenleving.
De Geus onderzoekt de utopie op haar ecologisch gehalte. Hij schetst eerst de verleidelijke kracht van utopieën en geeft een staalkaart van tegen het utopisch denken ingebrachte bezwaren. Vaak wijst men op het veronderstelde blauwdruk-karakter van utopieën. Het belang van dit verwijt wordt mijns inziens nogal eens overschat, ook nu weer door De Geus. Hij blijkt een aantal van de gegeven bezwaren te delen - zijn argumentatie op dit punt is niet het sterkste deel van het boek - maar meent toch dat de politieke fantasieën over mogelijke alternatieve samenlevingen leerzaam kunnen zijn en wel degelijk een 'actualiteit' bezitten.

Het boek vervolgt met een heldere, systematische bespreking van klassieke en moderne soberheidsutopieën, waaronder bekende als die van More, Morris en Thoreau, en minder bekende als die van Howard, Skinner en Callenbach. Steeds probeert De Geus aan te geven wat hun belang is voor het ecologisch gedachtengoed. Op grond daarvan geeft de schrijver een aanbeveling voor hoe wij utopieën zouden moeten zien: niet als blauwdruk, wel als magnetisch kompas. Het laatste deel van het boek besteedt De Geus

aan de vraag naar utopieën en het milieudebat, met name de kansen die groene partijen hier laten liggen.

Mijn belangrijkste probleem met het boek hangt samen met het door De Geus gehanteerde onderscheid tussen 'soberheidsutopieën' en 'technologische overvloedsutopieën', respectievelijk maatschappijontwerpen op basis van 'eenvoud, zelfbeperking en matigheid', of van 'overvloed en weelde'. Niet alle soberheidsutopieën zijn ook schetsen van sobere samenlevingen. Twijfels over de houdbaarheid van de indeling worden gevoed door De Geus' inschaling van iemand als Bookchin. Van hem is bekend dat hij in plaats van soberheid veel liever een begrip als post-schaarste hanteert. Dat maakt hem een 'technologische overvloedsdenker', maar daar tegen spreken echter weer andere elementen in zijn werk. De behandeling van een individualist als Thoreau werpt weer andere problemen op, zoals de vraag of zo'n persoonlijke verhandeling nog wel als sociale utopie kan worden gekenschetst. En bij de beschrijving van bijvoorbeeld Skinner wordt duidelijk dat deze 'ecologische utopie', evenals die van anderen, zwaar leunt op een adequate technologie, die ook wel degelijk een mate van overvloed genereert.
Uit dit alles wordt duidelijk dat ecologische utopieën minder 'sober' zijn dan De Geus aanvankelijk stelt. Overvloed wordt niet slechts gerealiseerd door het matigen van behoeften, maar wel degelijk ook door technologische produktiviteit. Ik denk dat De Geus wat al te gemakkelijk een verbinding heeft willen leggen tussen ecologie en soberheid - soberheid als uitdrukking van een 'ecologische' overtuiging - ofwel tussen enerzijds het sociaal-politieke vraagstuk van de afstemming van maatschappij en natuur op elkaar en anderzijds één van de mogelijke middelen om die afstemming op vooral individueel niveau gestalte te geven. Hij lijkt zich van dit gevaar bewust te zijn maar weet er toch onvoldoende aan te ontsnappen. Het gemis van een werkelijke natuurfilosofie in het boek doet zich hier gelden. Een aantal behandelde denkers - Thoreau is er een van - heeft duidelijke ideeën over de natuur en over de relatie mens-maatschappij-natuur. Bij De Geus ontbreekt zo'n uitgewerkte natuurfilosofie waaraan hij de ecologische alternatieven zou kunnen toetsen.
Sociale ecologie is veel meer dan een positie op de dimensie schaarste - overvloed, ofschoon de soberheidsstroming binnen de ecologische beweging inderdaad aanhangers heeft. Sociale ecologie betekent allereerst inzicht in de samenhang van natuur en samenleving, een combinatie van natuurfilosofie en sociaal-politieke filosofie. Deze kan twee kanten op. De eerste is die van de zelfbeperking in het maken van aanspraken op natuurlijke bronnen, een handen-af benadering; die kan verstandig zijn, zeker in de huidige omstandigheden. De andere mogelijkheid is echter juist die van een verdere ontwikkeling van de creatieve interactie van samenleving en natuur. De eerste optie ziet de mens al snel als een last voor de planeet, de tweede geeft de sociale evolutie een plaats in de natuurlijke evolutie.
Bovendien kleven er gevaren aan de benadering van ecologie als soberheid. Voor de verlokkingen van de overvloed is bijna iedereen gevoelig. Om het streven naar overvloed te beteugelen is bijna per definitie een sturende, wijze instantie noodzakelijk, die voor korte of langere tijd de juiste inzichten oplegt aan individuen. In een aantal ecologische utopieën met een min of meer autoritair karakter (Skinner, Callenbach) treffen we dat ook aan. Deze vorm van 'ecologie' is weinig aantrekkelijk voor libertairen.
Een analyse van de soberheidsutopieën in termen van bijvoorbeeld vrijheid, gelijkheid, rechtvaardigheid en broederschap toont grote onderlinge verschillen. De ene utopie is 'ecologisch' dankzij een zekere mate van repressie van vrijheid en stimuleren van ongelijkheid. De andere weet de gewenste 'ecologische' situatie te bereiken door het vergroten van vrijheid en verantwoordelijkheid. De Geus ziet deze grote inhoudelijke

verschillen niet over het hoofd, maar trekt daar niet de conclusie uit dat hij opnieuw moet bepalen wat 'ecologie' betekent. Het boek bespreekt 'ecologische' utopieën, maar geeft geen duidelijk beeld van wat (sociale) ecologie is. Alleen zó kan hij volhouden dat alle onderzochte utopieën in één richting wijzen: die van een ecologische en economische evenwichtstoestand, een min of meer stationaire staat van de maatschappij, zodat de natuur in stand blijft, hulpbronnen duurzaam worden gebruikt, en de mens in voldoende mate behoeften kan bevredigen. Dat is een erg magere invulling van 'ecologie'.

De uitdaging ligt misschien wel in het ontwerpen van een op de huidige situatie toegesneden niet-autoritaire utopie, in de traditie van William Morris. Een die zowel een beroep doet op de menselijke rede als op emotie en op schoonheidsidealen. Een moderne utopie zou uitdrukking moeten geven aan een moderne ecologische en politieke sensibiliteit. In de totstandkoming van zo'n niet slechts puur argumentatieve redelijkheid kunnen utopieën een belangrijke rol spelen. Zij spreken immers door de aparte combinatie van vorm en inhoud zowel de creatieve ratio als de fantasievolle emotie aan. Zolang De Geus de technologische overvloedsutopieën niet heeft besproken, is een definitief oordeel over zijn aanpak nog niet mogelijk. Maar zijn boek verdient nu al lezers, ook realistisch ingestelde. (AB)
Marius de Geus, Ecologische utopieën. Ecotopia's en het milieudebat; Jan van Arkel, Utrecht 1996; 271 pag.; f39,90.

LEHNING EN SPANJE

Het is 23 oktober 1936, als Arthur Lehning in zijn dagboek schrijft zijn verjaardag compleet vergeten te zijn. Dat is niet zo vreemd, want op die dag toert hij rond in Spanje, in gezelschap van de anarchiste Emma Goldman. Hij ziet de opgeworpen barricades, dorpen die hij passeert worden door boeren bewaakt, plaatselijke kerken zijn ingericht als theater, opslagplaats voor groente en fruit of verkoophuis van onteigend meubilair, hij bezoekt een gecollectiveerde metaalfabriek, stelt vast dat er onderlinge ruil van produkten plaatsvindt zonder dat er nog geld aan te pas komt en meldt de executie van franquisten. Het is niet alleen burgeroorlog, er is vooral ook sprake van een sociale revolutie die een ieder die er getuige van is, onmogelijk onberoerd kan laten. Zo ook Lehning, die noteert: 'Alleen als je dit gezien hebt, weet je wat deze revolutie betekent. Hier heeft werkelijk een heel volk tabula rasa met het verleden gemaakt. En dit is niet meer rückgängig te maken'.
Precies zestig jaar later bereikte hij de leeftijd van 97 jaar en verkeren we in de gelukkige omstandigheid nu alsnog kennis te kunnen nemen van zijn ter plekke op schrift gestelde bevindingen. Het is een in dagboekvorm gegoten relaas van een vijf weken durend verblijf in Spanje en gericht aan zijn vrouw Madeleine (in 1995 gestorven), aan wie deze uitgave ook is opgedragen. Het is aangevuld met 'aantekeningen over de revolutie in Spanje' die in april 1937 door Lehning werden gepubliceerd in *De Stem*. Het resultaat is een (ondanks storende zetfouten) mooie uitgave, gestoken in een toepasselijke zwart-rode omslag en in een overigens beperkte oplage van 250.
'Spanje 1936' is niet helemáál geruisloos voorbijgegaan, maar de aandacht hield niet over en beperkte zich voornamelijk tot de 'eigen' kring. Enige verbazing is hier wel op zijn plaats, zelfs als men er rekening mee houdt dat een 'revolutie' niet tot onverdeeld enthousiaste herdenkingen in de media pleegt te leiden. Want was er immers ook geen burgeroorlog gaande die, met de overwinning van Franco in het voorjaar van 1939, de weg vrijmaakte voor het dieptepunt van de Europese twintigste eeuwse beschaving? Zoals Toke van Helmond het in de epiloog verwoordt, viel immers in dat jaar "de nacht over Spanje en spoedig daarna over de rest van Europa". Zo enthousiast als Lehning werd meegezogen in het revolutionaire proces, zo groot was de desillusie.

Jarenlang sprak noch schreef hij erover, want "de vernietiging van de revolutie in Spanje was de grote tragedie in zijn politieke bestaan".

Nogal wat schrijvers en journalisten kozen partij voor het republikeinse kamp en stelden hun ooggetuigeverslagen te boek. Zo verscheen van de Duitse journalist Kaminksi in mei 1937 *Ceux de Barcelone*, de Oostenrijkse socioloog Franz Borkenau schreef twee maanden later *The Spanish Cockpit* en natuurlijk is er het bekende *Homage to Catalonia* van George Orwell. Geen van drieën waren er heen getogen als anarchist maar er wel *bijna* zo vandaan gekomen. Zij waren uiteraard geschokt door de opstelling van de stalinisten en tot de overtuiging gekomen dat de rol van de anarchisten in de strijd tegen het fascisme en het pogen een rechtvaardige maatschappij op te bouwen, essentieel was geweest. Lehnings keuze voor het anarchosyndicalisme was al veel eerder gevormd, met name door de verwording van de Russische revolutie, waarvan hij al in 1929 een scherpe analyse maakte en die in 1994 nog herdrukt werd als *Lenin en de revolutie*. De conclusies die hij toentertijd trok over die andere grote revolutie en de persoonlijke banden die hij aanging met revolutionairen van het eerste uur, zullen hem ongetwijfeld gewapend hebben tegen valse illusies omtrent het stalinisme dat aan de ondergang van Spanje in zo belangrijke mate bijdroeg.

Dit keer zijn het niet in de eerste plaats analyses door de *historicus* Lehning die deze uitgave kenmerken. Scherpe politieke observaties ontbreken niet, maar het is toch vooral de *mens* Lehning die centraal staat. De door hem opgetekende details van het dagelijks leven in revolutietijd doen ons op in-dringende wijze begrijpen wat een sociaal omwentelingsproces betekent. Dat is na al die jaren een welkom wapen tegen dreigende vergetelheid. (TG)

Arthur Lehning, Spaans dagboek. Aantekeningen over de revolutie in Spanje. Ingeleid en van aantekeningen voorzien door Toke van Helmond. Huis Clos, Oude Tonge 1996, 112 pag.

DE WIJSBEGEERTE VAN HET FIN DE SIÈCLE

Het documentatieblad van de werkgroep 'Sassen', *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland*, is met een dubbelnummer uitgekomen, geheel gewijd aan de wijsbegeerte van het fin de siècle in Nederland. Als uitvloeisel van een studiedag aan de Erasmus Universiteit te Rotterdam zijn verschillende bijdragen in bewerkte vorm opgenomen, daarnaast nog een aantal artikelen over hetzelfde onderwerp.

Ter inleiding wijst *Blaas* op de 'dialectische omslag van positivisme naar een anti-positivisme' en op Bolland, als een centrale figuur, die in meerdere artikelen ter sprake komt.

Volgens *Krop* zouden de buitenuniversitaire idealistische en levensbeschouwelijke stromingen anti-wetenschappelijke tendensen vertonen. Dat is wel waar, maar geldt dat niet evenzo voor de academische wijsbegeerte? Wel komt in het *fin de siècle*, zo lezen we, het *Sollen* weer tegenover het *Sein* te staan. Ook de bijbel is aan kritiek onderhevig en Pierson, die zich geen christen meer wil noemen maar humanist, stelde het dilemma van geloof en wetenschap en keerde zich tevens tegen de kantiaanse *categorische imperatief*.

Scheurwater geeft een samenvatting van het inleidende hoofdstuk uit zijn proefschrift met als titel *Oorzaak en gevolg* dat gewijd is aan de in Nederland gevoerde causaliteitsdiscussies. Vanuit de filosofische posities, het empirisme, het positivisme en het kritisch realisme, werden heftige discussies gevoerd. Hoewel de auteur een keur van theoretici opvoert, wordt echter nergens duidelijk waartoe hun discussies hebben geleid. De hegeliaanse en bollandse visie, dat in het eeuwigheidsbeginsel van de werkelijkheid *begin en einde* procesmatig samenvallen, bleef blijkbaar buiten beeld. In de bijdrage van *Guldemond* wordt daarop wel gewezen. De filosofische consequentie die daaruit te trekken is, is dat er wel sprake is van een logische volgorde maar niet van een oorzakelijk begin.

Gerlof Verwey beschrijft uitgebreid de polemiek van Bolland en de Groningse hoogleraar Heymans en belicht diens werk. Heymans verdedigde een deïstisch cryptospinozisme ofwel een soteriologische heilsleer. Heymans redeneerde vanuit de *Inductieve Rede*, en hanteerde het causaliteitsprincipe om zo vanuit het dingmatige tot het algemene te komen. Als anti-hegeliaan nam hij afstand van de *Absolute Geest*.

Thissen komt met een polemiek die werd gevoerd tussen Pannekoek, de historisch/dialectisch materialist, en Bierens de Haan. De eerste vertegenwoordigde de belangenstrijd en de tweede ging uit van de innerlijke ervaring. Dan is er sprake van een praktisch- of een transcendentaal socialisme. Bierens de Haan had al reeds gewezen op de levensleer van het spinozisme. Toen Bolland in 1896 na zijn benoeming een oratie had gehouden, 'loofde Bierens de Haan het feit dat de filosofie eindelijk haar ware vorm hervonden had'. Duidelijk bleek dat Bolland, vanuit zijn hermetische systeem van de Zuivere Rede, een onverzoenlijke anti-positivist was.

Zeer interessant is de bijdrage over Mutatuli als literaire filosoof door *Van Raak*. Multatuli werd 'in de negentiende eeuw al met Nietzsche vergeleken'. Als spinozist stelde hij 'God gelijk met de Logos van de Natuur'. Multatuli beriep zich op de 'eeuwige wet van de kristallisatie' en 'hoe alles in alles is'.

Noordergraaf schetst de wijsgerige achtergrond van Bart de Ligt. Die had Bolland persoonlijk leren kennen toen hij diens *Collegium Logicum* in Utrecht ging volgen. Als predikant maakte hij zich los uit zijn orthodox milieu. Toch kon hij zich niet volledig verenigen met de zienswijze van Bolland die, 'in het evangelie niet een feitelijke weergave van historische gebeurtenissen, maar een verdichting', zag. Voor De Ligt bleef de gekenschetste 'mysteriegod Jezus' een profeet. Zijn blijvende achting voor Bolland heeft hij nog benadrukt toen hij in 1934, vier jaar voor zijn dood, schreef: 'Nimmer steeg het hollandsche bewustzijn hooger dan toen te Leiden'.

Hoewel van historische waarde, bestrijken de opstellen een breder gebied dan alleen de pure wijsbegeerte. *Struyker Boudier* belicht het katholiek wijsgerig leven, dat echter de 'ex-katholiek' Bolland op haar weg vond, die ongenadig de vermeende openbaringsleer van het Oud- en Nieuw-Testament ter discussie stelde. Toch was bijvoorbeeld de dominicaan Vincentius de Groot een kenner van Fichte, Hegel, Von Hartmann, Renan, Voltaire, Lamettrie en Fourier, zij het op apologetische gronden. Het lijkt mij echter onzinnig om vanuit de dogmatiek (en ideologie) filosofie te bedrijven, inplaats vanuit de logica, maar daarop hebben reeds Hegel en Bolland gewezen.

Abraham Kuyper schijnt te zijn beïnvloed door Nietzsche, zo blijkt uit de bijdrage van *Vree*. Kuyper plaatst Nietzsche in een bijzonder perspectief, namelijk 'een ontzettend teken des tijds'. Temeer omdat vanuit diens visie, de evolutie de *Übermensch* zou gaan opleveren. Dat wordt door Kuyper vanuit de kerkelijke dogmatiek afgezwakt. Want de maagdelijke geboorte van Christus uit de maagd Maria en zijn opstanding, doorbreekt de natuurorde. Tegenover de evolutie stelt hij de palingenesie. Hiermede geeft Kuyper tevens aan dat de persoonlijke wedergeboorte door de Geest Gods, de mens vanuit zijn denkend bewustzijn leidt tot hogere kennis.

Het democratisch idealisme van de dichter Albert Verwey wordt belicht door *Van Halsteren*. Verwey gelooft in de heerlijkheid van het leven en stelt de poëzie hoger dan de filosofie. Zijn begrippenarsenaal vertoont kenmerken van dĕcadence structuren en volgens Verwey is de wereld een schouwtoneel van dĕcadence en anti-dĕcadence. Er is slecht nog een schim van Hegel of Bolland aanwezing wanneer Verwey de stijgende lijn in hun dialectiek democratisch afplat in een zich eindeloos herhalende doorgaande horizontale beweging.

Vanuit de inzichten van Giovanni Gentile, de filosoof van het fascisme die in 1944 werd vermoord, bespreekt *Peters* de ontsporingen van 'het streberige individualisme van het

fin de siècle'. Aanvankelijk werd Gentile, met de filosoof Benedetto Croce, geïnspireerd door de wedergeboorte van het idealisme. Zijn filosofie werd bekend onder de naam *actualisme*. Onder het bewind van Mussolini werd hij in 1922 minister van onderwijs en boog hij zijn 'actualisme' om tot de filosofie van het fascisme. De historicus Guido de Ruggiero heeft een diepgaande studie gemaakt van die aanvankelijk hegeliaans georiënteerde idealistische stromingen in de verschillende landen. Hij brengt die onder de noemer van het *absolute immanentisme*. Daarin is het begrip 'absoluut' de term voor de synthese van tegendelen. De denkende geest die zich ontwikkelt uit zichzelf is een creatieve eenheid, of in Bollandse bewoordingen: het denken veronderstelt de denkbaarheid. Ruggiero veroordeelt daarentegen het positivisme als een 'eeuwig antwoord zonder vraag'.

Het intuïtionisme en sensualisme van het fin de siècle is in feite steriel. Er werd weinig of geen verzet aangetekend tegen het opkomend fascisme, dat veeleer met een zekere instemming werd begroet. Na Hegel is de filosofie snel bergafwaarts gegaan. Bolland die zijn heil zocht bij de meer 'precieze' hegelianen heeft vóór de neergang nog gecorrespondeerd met Gentile en Croce. Bolland werd echter een hegeliaan van de 'strikte observantie' genoemd. Maar ook bij Bolland constateert Peters racisme vanwege diens *Teekenen des Tijds* van 1922. Toch durf ik hier vol te houden dat anti-dogmatisme daarmee niet verward mag worden.

Na zijn dikke biografische pil kan *Otterspeer* het niet laten om Bolland nog eens onderuit te halen. Ook hier schermt hij weer, zoals hij in zijn biografie deed, met de passage *Wahnsinn des Eigendünkels*, uit Hegels *Phänomenologie der Geistes*. Volgens Otterspeer had Hegel al begrepen dat er een Bolland zat aan te komen. Zijn wijsheid heeft hij geplukt bij Josiah Royce. Maar Hegel heeft niet meer dan een vorm van een bewustzijnsgesteldheid beschreven, die reeds in zijn tijd manifest was (Napoleon). Als Otterspeer maar iets van Hegel zou hebben begrepen, dan dient hij te weten dat vanuit de begripslogica de waarheid omtrent het *zijn* niet is te zeggen doch alleen maar in omschrijvende zin is te begrijpen. In het Evangelie en ook bij Bolland kan hij nalezen dat de waarheid iedere dag weer wordt gekruisigd en geen *AKO*-literatuurprijs oplevert.

Severt die in De AS 115 een degelijke bespreking publiceerde van Ottespeers Bollandbiografie, schrijft over het 'antisemitisme' van Bolland en sleept daarbij ter onderbouwing allerlei uitspraken en activiteiten aan. Waarom worden altijd wel de uitspraken van Bolland in geuren en kleuren vermeld, maar niet de verzen uit het Oud-Testament geciteerd waarnaar Bolland verwijst? Waarom al dat gemoraliseer, terwijl Severt erop wijst dat een groot deel van het Duitse (en Europese) geestesleven een anti-joodse houding vertoonde? Als Severt zich in Bolland heeft verdiept, dan weet hij dat Bolland niet zoals Hegel spreekt van *worden*, maar van de *zelfverkering van de werkelijkheid*. Die zelfverkering is de wereld van de verschijnselen, dus ook de mens. De zichtbare wereld is de *verkeerde wereld* ofwel de *vermorste idee* en dat is de leugen. In de optie van Bolland zijn het dus niet alleen joden die niet zouden deugen, want zelfs God heeft de duivel in het lijf. Er is namelijk niets dat opgaat in eenzijdigheid.

Guldemond wijst op het Bolland-genootschap voor de Zuivere Rede, dat in feite nog steeds bestaat. Bolland kon immers bogen op een hechte schare bewonderaars. De landbouwkundige Hessing en de natuurkundige Wigersma hebben met met hun bijzondere leerstoel voor wijsbegeerte vanuit de universiteiten Bollands werk voortgezet. Sommigen hebben inderdaad een kwalijke rol gespeeld in de *Nationaal-Socialistische Beweging* en dat is te betreuren. Maar vanuit welke 'club' kwamen geen nationaal-socialisten voort? Wel hebben zij bewezen dat vanuit het praktisch individualisme geen ware filosofie is te bedrijven, zonder die ten grave te dragen. (WdL)

Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland; jaargang 6 dubbelnummer 1995, 240 pag. f30,-. Faculteit der Wijsbegeerte, Erasmus Universiteit, postbus 1738, 3000 DR Rotterdam.

JAARBOEK KRITIEK 1996

Het goed verzorgde 'Jaarboek voor socialistische discussie en analyse' *Kritiek* bestaat al weer vijf jaar. Dit jaarboek - onder redactie van Wim Bot, Marcel van der Linden en Robert Went - baseert zich op het marxisme (veelal de trotskistische variant) zonder dat het tot onleesbare exegeses leidt. Integendeel, de artikelen noden tot discussie, zijn analyserend op basis van recent verschenen literatuur en dus ook voor libertairen zeker de moeite van het lezen waard. Het grootste verschil met het Jaarboek Anarchisme is wel dat historische onderwerpen weinig aan bod komen. In de laatst verschenen Kritiek (1996) vallen alleen de bespreking door Henny Buiting van onder andere Ton Geurtsens geschiedenis van de sociaaldemocratie in Nederland en het artikel van Jan Willem Stutje over de CPN en de illegaliteit ("De keuze voor een centralistische vorm van verzet was tegelijk haar kracht en haar zwakte") in die categorie.

Verder is er in deze Kritiek onder meer aandacht voor de onlangs overleden econoom Ernest Mandel, van wie ook een beschouwing over Spinoza als verdediger van de burgerlijke vrijheid is herdrukt, voor het radicale liberalisme zoals dat door PvdA-ideoloog Jos de Beus wordt voorgestaan en voor de politieke partijen GroenLinks en SP.

Over GroenLinks is Jelle van Buuren zeer kritisch. De partij is (al dan niet onder invloed van ex-CPNers) steeds meer een bestuurspartij geworden die geaccepteerd wil worden door PvdA en D66. Of zoals Van Buuren stelt: "Er lijkt meer fixatie te zijn ontstaan op het haalbare, in plaats van een kritische reflectie op de grenzen waarbinnen het haalbare wordt gedefinieerd en bepaald."

Opmerkelijk is het artikel van Erik Meyer over de SP. Meyer - die vorig jaar van GroenLinks naar de SP overstapte en voorheen PSPer was - verdedigt de stelling dat de SP zich van maoïstische sekte heeft ontwikkeld tot een linkse volkspartij die de plaats inneemt van de voormalige CPN en PSP. Op die stelling valt heel wat af te dingen (wat Meyer soms ook zelf doet), maar ze is in ieder geval interessant genoeg om over de discussiëren. Overigens lijkt me dat de SP veeleer een opvolger van de CPN genoemd kan worden dan van de libertair en intellectualistisch getinte PSP. Zeker electoraal gezien zijn er sterke overeenkomsten tussen SP en CPN. Beide partijen kenmerk(t)en zich door hun naar binnen gekeerde karakter, centralistische structuur en populistische neigingen. Daar staat weer tegenover dat de SP - tot nog toe althans - een 'tegenpartij' wil zijn en zich verre houdt van bestuursverantwoordelijkheid. (HR)

Kritiek 1996, Jaarboek voor socialistische discussie en analyse; Stichting Toestanden, Utrecht 1996; 264 pag.; f35,= (bestellen via Toestanden, postbankrekening 516499 te Utrecht).

Beste lezer(es),

De AS gaat dubbel afslanken. Allereerst in omvang. De afgelopen jaren is het aantal pagina's per jaar sterker gestegen dan de prijs van een abonnement. Daardoor zitten we (bijna) structureel in de rode cijfers. In plaats van een verhoging van het jaarabonnement tot 40 gulden hebben we gekozen voor een verlaging. Voor 30 gulden ontvangt de lezer dan drie keer per jaar een aflevering, waaronder het Jaarboek Anarchisme dat als dubbelnummer zal verschijnen. Vanzelfsprekend rekenen we bovendien op uw extra financiële bijdrage door een storting in het Steunfonds De AS (postgiro 4460315 te Moerkapelle). Zonder die steun is dit tijdschrift niet te exploiteren! En het minste dat u als lezer kan doen is op tijd uw abonnement betalen. Want op dit moment zijn nog tientallen lezers in gebreke gebleven de jaargang 1996 te voldoen.

In de tweede plaats gaat de redactie afslanken. We hebben besloten om een kleine kernredactie te behouden voor de dagelijkse gang van zaken. Daarnaast stellen we ons voor een grotere redactionele ondersteuningsgroep van vaste medewerkers c.q. gastredacteuren te vormen die jaarlijks bijeenkomt. Op termijn zullen enkele huidige redacteuren-van-het-eerste-uur aftreden en deel gaan uitmaken van deze brede redactiegroep. We vertrouwen er op dat we op die manier een vernieuwde en verjongde AS kunnen blijven uitgeven.
Overigens betreuren we het besluit van Cees Bronsveld om met ingang van dit nummer afscheid te nemen van De AS. Hij kon zich niet langer verenigen met wat hij omschreef als "de wijze waarop de AS-redactie functioneert". Bronsveld heeft bijna veertien jaar deel uit gemaakt van de redactie. Tien jaar lang was hij verantwoordelijk voor de rubriek Bladeren, die hij op geheel eigen wijze vorm gaf en die de lezer dan ook niet meer in dit tijdschrift zal aantreffen. Zijn inzet zullen we missen. Gelukkig hebben we Siebe Thissen bereid gevonden voortaan een nieuwe rubriek te verzorgen.

Begin 1997 gaat De AS zijn 25e jaargang in. Het laatste nummer van die jaargang (De AS 119/120) zal als Vierde Jaarboek Anarchisme verschijnen. En tot slot wijzen we de lezers nog eens op de uitgaven die De AS naast dit tijdschrift heeft uitgegeven. Wie nu snel bestelt, profiteert nog van de oude prijzen en extra goedkope aanbiedingen. Want ook voor die uitgaven zijn we helaas genoodzaakt binnenkort een prijsverhoging door te voeren.

Redactie en administratie De AS

LOSSE EXEMPLAREN

Zolang de voorraad strekt zijn nog losse exemplaren verkrijgbaar van diverse reeds verschenen *afleveringen* van de AS. Men kan deze nummers bestellen door storting/overmaking van ƒ3,50 (inclusief verzendkosten) op postgiro 4460315 van de AS, postbus 43, 2750 AA Moerkapelle. In verband met de portokosten moet voor tenminste ƒ10,50 besteld worden!

Leverbaar zijn de volgende afleveringen: nr. 38 (Bedrog van het kapitaal), nr. 41 (Gezondheidszorg), nr. 42/43 (Proudhon), nr. 44/45 (Onkruit & antimilitarisme), nr. 46 (USA), nr. 47 (Geweld), nr. 55/56 (Politieke vorming), nr. 59/60 (Anarchistische perspectieven), nr. 61 (Marx), nr. 63 (Anarchie & avantgarde), nr. 64 (De crisis), nr. 65 (Nationalisme & bevrijdingsbewegingen), nr. 66 (Een libertaire staat?), nr. 67 (Arbeidsethos), nr. 68 (Anarchisme & utopie), nr. 69 (Nieuwe sociale bewegingen), nr. 70 (Clara Wichmann), nr. 71 (Staatskunst of straatcultuur), nr. 72 (Eigendom), nr. 73 (Technologie), nr. 74 (Spanje 1936-1986), nr. 75 (Macht), nr. 76 (De sociocratie van Kees Boeke), nr. 77 (De verwording van rechts), nr. 78 (Max Stirner), nr. 79 (Musica Anarchica), nr. 80 (Berlijn), nr. 81 (Onderdak), nr. 82 (Tegenethiek), nr. 83 (Provo), nr. 84 (Oost-Europa), nr. 86 (Literatuur), nr. 87 (Domela Nieuwenhuis), nr. 88 (De staat van de ecologie), nr. 89 (Onder anarchisten), nr. 90 (De verlokking van rechts), nr. 91 (Murray Bookchin), nr. 92 (Menselijke natuur en anarchisme), nr. 93 (Stad, straat, federatie), nr. 94 (Het labyrint van de vrijheid), nr. 95 (Christen-anarchisme), nr. 96 (Buitenstaanders over anarchisme), nr. 97 (Israël), nr. 98 (Transport), nr. 99 (Sarajevo), nr. 100 (Beeldvorming), nr. 101 (Media), nr. 102 (Nederland immigratieland), nr. 103 (William Godwin), nr. 104/105 (België), nr. 106 (Economie), nr. 107 (Politiek), nr. 108 (Wim van Dooren), nr. 111 (Voorheen Sovjetunie), nr. 113 (Gustav Landauer), nr. 114 (Poëzie als ordeverstoring), nr. 115 (Latijns Amerika).

Nr. 109/110 (De bevrijding van het anarchisme) en nr. 112 (Tweede Jaarboek Anarchisme) kosten ƒ7,90 per stuk.

Er zijn nu ook *reprints* verkrijgbaar van: nr. 1 (Syndicalisme), nr. 3 (Anarchisme vandaag), nr. 9/10 (Onderwijs, opvoeding, misvorming), nr. 17 (Misdaad en straf, met teksten van Clara Wichmann), nr. 18 (Arthur Lehning), nr. 21/22 (Bakoenin), nr. 25 (Organisatie), nr. 28 (Kropotkin), nr. 31 (Milieu & macht), nr. 33/34 (Sexualiteit), nr. 36 (Europa), nr. 37 (Anarchisme en wetenschap), nr. 48 (Kunst & Anarchie), nr. 54 (Schijnanarchisme), nr. 57 (Tolstoj), nr. 58 (Coöperaties en collectieven), nr. 62 (Bart de Ligt), nr. 85 (Anarcha-feminisme).

Als *speciale aanbieding* geldt: alle nog leverbare afleveringen (exclusief reprints) van *De AS* voor slechts ƒ75,-

REPRINT REEKS

De AS is van start gegaan met de herdruk van oude anarchistische pamfletten en brochures. In deze reprint-reeks van curieuze geschriften zijn nu verschenen:

- Anton Constandse, *Anarchisme*; een uit 1930 daterende, 14 p. omvattende beschouwing die bij Constandse's eigen uitgeverij de Albatros verscheen (001);
- R. Tamminga, *Theorie en praktijk van het nemen*; een begin deze eeuw door de schrijver in eigen beheer uitgegeven brochure van 16 p., waarin het neem- en eetrecht wordt verdedigd (002);
- Henk Eikeboom, *De anarchist en het huwelijk*; een 24 p. tellende, in 1921 bij Libertas (de drukkerij van Rijnders' Vrije Socialist) verschenen betoog van Henk Eikeboom dat veel stof deed opwaaien. Clara Wichmann sabelde Eikebooms pleidooi voor 'Stirneriaanse lustbeleving' fijntjes neer (003).
- Anton Constandse, *Heinrich Heine als dichter en denker*; een uit 1928 daterende, 48 p. tellende brochure van Constandse, opgenomen in de bundel *Groote Persoonlijkheden*, een uitgave van Orion (1928) die sindsdien nooit herdrukt is (004).
- J. Bedeaux en K.A. Fraanje, *Rhapsoden, zangen in modern gewaad*; een bundel die in 1951 verscheen bij Het Rode Boek te Rotterdam. Met een inleiding van B. Damme. 64 p. (bestelnummer: 005).

- Simon Radius, *Proudhon over kerk en samenleving*; een in 1981 bij de Vrije Gedachte verschenen essay. 42 p. (bestelnummer: 006).
- Piet Kooijman, *Heden, verleden en toekomst in zakformaat*; een reprint van de in 1935 voor het eerst verschenen brochure over de voorhoedefunctie van de gedeklasseerden ('neem en eet'), aangevuld met een herdruk van het artikel *De vooruitzichten der arbeidersbeweging* uit datzelfde jaar en een biografische schets van Piet Kooijman door Hans Ramaer. 48 p. (bestelnr.: 007).

Deze reprints kan men franco per post ontvangen door storting/overmaking op postgirorekening 4460315 van De AS, Moerkapelle met vermelding van bestelnummer(s): 001-003: ƒ6,=; 004: ƒ6,=; 005: ƒ6,=; 006: ƒ6,=; 007: ƒ6,=.

OVERIGE UITGAVEN

Eerste Jaarboek Anarchisme; 151 p.; inclusief verzendkosten ƒ12,50.
Anton Constandse, *De zelfvernietiging van het protestantisme*, een in 1926 verschenen kritische beschouwing van de godsdienst. Complete reprint in paperback; VIII + 120 pag.; inclusief verzendkosten ƒ15,-.
Anton Constandse, *De ellende der religie*. Reprint van brochure uit 1923; 20 p.; inclusief verzendkosten ƒ2,50.
Anton Constandse, *God is het kwaad*. Reprint van brochure uit 1924; 31 p.; inclusief verzendkosten ƒ3,50.
Anton Constandse, *Kan er een God zijn?*. Reprint van brochure uit 1927; 16 p.; inclusief verzendkosten ƒ2,50.
Anton Constandse, *Godsdienst opium voor het volk*. Reprint van brochure uit 1929; 15 p.; inclusief verzendkosten ƒ2,50.
Anton Constandse, *Nederland, God en Oranje*. Reprint van brochure uit 1932; 15 p.; inclusief verzendkosten ƒ2,50.
Hans Ramaer, *Het individualisme van Anton Constandse*. Tekst van de achtste Anton Constandselezing (1994) voor De Vrije Gedachte in brochurevorm; 22 p.; inclusief verzendkosten ƒ3,50.
Alle uitgaven te bestellen door storting op postrekening 4460315 van De AS te Moerkapelle.

Invullen en in gefrankeerde enveloppe opsturen naar adm. De AS,
pb 43, 2750 AA Moerkapelle

- **Ik steun de AS financieel en stort een bedrag van ƒ .... op postgiro 4460315 van De AS te Moerkapelle.**
- **Ik word abonnee en stort daarvoor een bedrag van ƒ30,- op postgiro 4460315 van De AS te Moerkapelle voor een jaarabonnement 1997.**
- **Ik geef een jaarabonnement op De AS cadeau aan:**

Naam: . . . .

Adres: . . . .

Plaats/postcode: . . . .

Dit cadeau-abonnement betreft jaargang 1997. Ik betaal daarvoor ƒ30,- via postgiro 4460315 van De AS te Moerkapelle.
Nieuwe abonnees, alsmede degenen die een cadeau-abo geven, ontvangen gratis een reprint van oude anarchistische brochures (zie hierboven), naar keuze 001-003, 004, 005, 006 of 007.

Naam: . . . .

Adres: . . . .

Plaats/postcode: . . . . **Ik kies reprint** . . . .

Datum: . . . . **Handtekening:** . . . .

REPRINTS JAN BÖRGER-BIBLIOTHEEK
FILOSOFIE

DIVERSEN

Hegel en onze tijd (rede)	1928	32 p.	f3,50
Communisme-Anarchisme-Nihilisme	1932	21 p.	f2,50
Is het Fascisme en Nationaal Socialisme logisch houdbaar?	1932	45 p.	f4,50
De fout in de Nationaal Socialistische Staatsleer	1933	40 p.	f4,-
Over het begrip mens in de cultuurgeschiedenis der mensheid	1936	102 p.	f8,50
De universeel-culturele betekenis der Evangeliën	1938-39	118 p.	f9,-
Cultuurgeschiedenis primitieve mensheid (1995)	1934-35	95 p. A-4	f20,-
Het begrip vrouw als moeder en moederrecht (1995)	1938-39	90 p. A-4	f20,-
De schoonheid als Griekse kunst (1995)	1938-39	90 p. A-4	f20,-
Compleet pakket			f65,-

ABSTRACT

Heelal en Beweging (wordings-ontwikkelingsproces) - met voorwoord	1933	60 p.	f6,50
De werkelijkheid en het begrip mens (Heilige Geest/Maagd Maria/Zoon des Mensen)	1934	110 p.	f8,50
De werkelijkheid als materie (begrip en realiteit)	1935-36	120 p.	f9,-
Samenvatting inzake de berekening van de werkelijkheid	1956-57	100 p.	f8,50
Compleet pakket			f25,-

HERUITGAVEN

Anarchisme en Nihilisme (1993; met nawoord)	1946	85 p.	f7,50
De werkelijkheid op zoek naar zichzelf (1995). Een selectie uit: de mens als lichaam/ levend organisme/hersenen, met inleiding	1934-35	46 p.	f5,-
Tristan en Isolde. Een filosofische analyse van deze Keltische legende (1967)	1932-33	66 p. A-4	f15,-
Compleet pakket			f20,-

NIEUWE UITGAVEN

De betekenis van de Europese cultuur voor het leven van de mensheid (1995). Vertaling van een rede uit het Duits.	1933	20 p	f2,50
Wim de Lobel (lezing) *Jan Börger, filosoof en anarchist* Bewerkte versie met notenapparaat	1995	25 p.	f3,50
Te zamen			f5,-

Tevens leverbaar tijdschrift *Filosofie* jrg. 6, 1996, nr. 1 f12,-
Hegel-special, *Waar het in de filosofie om gaat...*

Prijzen inclusief porto. Bestellingen: door storting op postgiro 77036 van Jan Börger Bibliotheek, Postbus 43, 2750 AA Moerkapelle. Donaties worden ook zeer gewaardeerd.

de AS

Prijs *f14,90*